



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Anthropologische Mutation des Begehrens.
Zu einer Ethik des Körpers im Frühwerk von
Karl Marx.“

Verfasserin

Karin Nina Feichtinger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.Phil.)

Wien, März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Univ. Doz. Dr. Arno Böhler

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
Phänomene	10
1. Teil: Marxistischer Materialismus als Ethik des Körpers	15
1 Absprung	15
1.1 <i>Natürlich Hegel</i>	15
1.2 <i>Die Feuerbach- Thesen</i>	18
2 Entfremdung des Körpers	20
2.1 <i>Entfremdung als Proletarisierung des Körpers</i>	20
2.2 <i>Körper bei Marx</i>	25
2.3 <i>Interne Spaltung des Körpers und Weltentzug.</i>	28
3 Begehren bei Marx	31
3.1 <i>Kommunismus oder: Begehren</i>	31
3.2 <i>Die Emanzipation der Sinne oder: Gesellschaftliche Organe.</i>	37
3.3 <i>Die Zukunft ist schon da.</i>	41
3.4 <i>Prellung</i>	43
2. Teil: Psychoanalyse. Der Diskurs des Kapitalisten und seine Symptome	46
4 Begehren	46
4.1 <i>„Begehren als Begehren des Anderen“</i>	46
4.2 <i>Begehren? Genießen!</i>	49
4.3 <i>Ding, Genießen und Todestrieb</i>	54
5 Der Diskurs des Kapitalisten	58
5.1 <i>Die anthropologische Mutation</i>	58
5.2 <i>„Maschine des Genießens“ und Proletarisierung des Körpers.</i>	60
5.3 <i>Prekarität des Anderen oder: Proletarisierung der Prekarität</i>	64
5.4 <i>Verdampfung</i>	67
5.5 <i>Todestrieb als Ausdruck von Prekarität</i>	70
6 Klinik oder: Symptomatologie des Körpers	71
6.1 <i>„Klinik der Leere“</i>	71
6.2 <i>Die Zerstörung des „Körpers als Ort des Anderen“ oder: Anorexie als Antiliebe</i>	78

6.3	<i>Panik oder: Verlust des Anderen</i>	84
6.4	<i>Marx und die Psychoanalyse oder: Wie gestaltet sich das Geschlechterverhältnis?</i>	88
6.5	<i>Weibliche Symptombildungen des Körpers oder: Die Proletarisierung des weiblichen Körpers</i>	89
7	Synthesis	96
	Bibliographie	101

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“

Ernst Bloch „Das Prinzip Hoffnung“ 1959

EINLEITUNG

Die folgende Arbeit will einen Beitrag zur Analyse der Gegenwart leisten und in ihr Zentrum die Frage nach dem Begehren als fragiler Dimension des Mitseins stellen.

Dass die Dimension des Begehrens kein ontologischer Fixstern ist, sondern es die ethische Aufgabe einer jeden Gesellschaft ist, Bedingungen zu schaffen, in denen jenes wachsen kann, ist uns eine Voraussetzung, die eine kritische Perspektive auf die Wirkmechanismen der Gegenwart eröffnet. Dass wir uns gegenwärtig in der Hypermoderne in einem Produktionsmodus der Welt eingerichtet haben, der den Körper des Begehrens aufzusprengen droht und an seiner statt ein tödliches Genießen inauguriert hat, macht die Problematik aus, der wir mit Marx und psychoanalytischem Instrumentarium zu Leibe rücken wollen. An ihr soll das Erbe einer Frage aktualisiert werden, die nirgends schöner als bei Pier Paolo Pasolini formuliert wurde: Wir stellen uns die Frage nach einer möglichen *anthropologischen Mutation*¹, die das Begehren betrifft und sich ausgelöst durch einen Typus der Macht zeigt, der direkt in die Körper eingreift und die konstitutiv im Körper vorfindliche Dimension der mitweltlichen Ausdehnung, der Berührung, in der und durch die sich erst jenes Bezugsnetz aufspannt, das Welt schafft, untergräbt. Zentral ist hier die Frage nach dem Körper und seinem Verhältnis zum Begehren, das nur in, aus und durch diesen entstehen kann. Wir versuchen also gewissermassen so etwas wie eine Phänomenologie des Körpers der Gegenwart zu geben, die ihren Ausgang von dem Begriff des Körpers bei Karl Marx findet, wie ihn dieser in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*² gibt. Es soll darum gehen, an Marx jene Dimension des Körpers aufzuzeigen (die unorganische Natur als Leib des Menschen), die unmittelbar mit dem Begehren verschränkt ist.

Bei Marx ist Körper ein stets anzueignender und zu gestaltender Bezug von Selbst, Welt und Anderem, der das Potenzial in sich trägt in der sinnlichen Aneignung der gegenständlichen Welt die Geburt des Menschen in Gemeinschaft einzuleiten. Um dieses Begehren zu verwirklichen, das gegenwärtig unser aller vergessener, unsichtbarer

¹ Pier Paolo Pasolini, *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, Berlin 2006, S.49.

² Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt/M. 2009.

Grund ist, an dessen Verkümmern wir leiden, bedarf es jedoch des Ins-Werk-Setzens eines Produktions – und Gesellschaftssystems, das den Bezug von Subjekt – Objekt lebendig hält, ihre konstitutive Beziehung schützt, statt von ihrem Niedergang zu profitieren. Dieses gesellschaftlich produzierte Verhältnis ist Schlüsselpunkt für ein Leben in Gemeinschaft – Schlüssel zum Begehren. Körper meint immer schon ein historisch konkretes und bestimmtes Verhältnis von sinnlicher Außenwelt und Körper, das konstitutiv ist für die Art der Gestaltung von Welt und der Art von Sinnlichkeit, die den Menschen und sein Leben prägt. Produziert der Mensch eine Gesellschaft, die diesen konstitutiven Austausch offen und frei hält, das heißt, das Subjekt nicht gewaltsam von seinem Objekt trennt und dieses nur noch in der Ware zugänglich macht, so stehen wir in der Möglichkeit des Begehrens, das im Letzten ein „Begehren des Anderen“ ist.

An die Stelle des Rätsels über die Möglichkeit des Philosophen Karl Marx wollen wir ein neues setzen: Marxistischer Materialismus als Denken des Leibes, als Ethik des Körpers. Marx als Denker des Begehrens. In dessen Zentrum (und bei Marx kann man Raum, Verräumlichung nur als Wechselwirkung, als stetes Zugleich von Innerstem und Äußerstem denken) wir den tätigen Menschen finden. Wir stehen hier vor einem Materialismusverständnis, indem die Subjekt - Objekt Trennung radikal aufgehoben ist. Indem Leib weit über unseren aktuellen (fleischlichen) Körper hinausgeht, sich je nach unserem Ausdehnungsvermögen (und den hierfür gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen) in der Natur, in der Gesellschaft, Kunst, Philosophie etc. findet. Es soll gezeigt werden, dass es bei Marx auch darum und vielleicht sogar wesentlich darum geht, was der gesellschaftlich-soziale Mensch für ein Verhältnis zu seinem Körper hat und darum, wie dieser gestaltet wird. In diesem Sinne könnte Tätigkeit als Produktion oder ins Leben-Setzen eines Körpers gelesen werden, in dem und durch den sich gesellschaftliche Produktion „ausdrückt.“³ Im Ganzen geht es um einen Materialismus,

³ An dieser Stelle könnte sich über den Begriff der Arbeit/Natur bei Karl Marx eine Immanenzverbindung zu Spinoza finden lassen. So erlaubt etwa Spinozas Ethik eine äußerst interessante Perspektive auf die Frage des Begehrens, auf die im Rahmen dieser Arbeit leider nicht eingegangen werden kann.: „Begierde ist des Menschen Essenz selbst“. Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg 2010, S.337. Karl Reitter hat sich in einer ausführlichen Arbeit der Möglichkeit einer Philosophie der Befreiung gewidmet, anhand von Marx und Spinoza. Karl Reitter, *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*, Münster 2011.

der in sich Tätigkeit, Geschichtlichkeit und eine *gegenwärtige* Ethik trägt, die eine leibliche ist. Wir können bei Marx eine Art „Ontology of relation“ ausmachen⁴.

In diesen fundamental in der Möglichkeit stehenden Subjekt – Objekt Bezug greift nun aber das kapitalistische Produktionssystem gewaltsam ein und proletarisiert den Körper über die interne Spaltung seines Leibes. Mit dieser Art der Produktion wird die zum Körper gehörende Aneignungsbewegung der sinnlich-gegenständlichen Welt, in der erst jene Begehren ermöglichende Sinnlichkeit für den Menschen geboren wird, unterbunden. Zentralen Punkt der Analyse macht der Begriff und die Form der Tätigkeit, Arbeit, aus, die bei Marx die Form einer Doublette annimmt: Arbeit als Verwirklichung von Potenzialitäten und entfremdete Arbeit als Prekarisierungsmaschine im mehrfachen Sinne. In Anlehnung an den italienischen Theoretiker und Psychoanalytiker Massimo Recalcati, der in einer kurzen Passage in *L'uomo senza inconscio*⁵ von einer dem Kapitalismus inhärenten Proletarisierung spricht, die sowohl den Marxschen Menschen zu einem bloßen Instinktkörper degradiert als auch den Menschen im „Diskurs des Kapitalisten“⁶ auf sein Genießen reduziert, spreche ich von einer *Proletarisierung des Körpers* und versuche diese als zentralen Mechanismus eines kapitalistischen Funktionierens zu interpretieren. Die Proletarisierung des Körpers zeigt sich in erster Linie in einem umfassenden Entzug von Möglichkeit. Mit diesem Terminus wird die Enteignung des Körpers in seiner „menschlichen“, also gesellschaftlichen Dimension angesprochen, die des Begehrens fähig ist. In der Enteignung des Körpers wird dem Menschen seine Welt, die sich stets in statu nascendi befindet, entzogen. Mit dieser Reduktion nehmen wir uns die gegenwärtig vielleicht wesenhafteste „Bestimmung“, nämlich die eines weltweiten Körpers. Was macht den weltweiten Körper aus? Was macht ein Verhältnis aus, indem die Individuen allseitig aufeinander bezogen sind, weil sie, wie Marx sagt, sich wechselseitig selbst zum größten Reichtum geworden sind? Ihr Begehren zueinander. Zwar haben wir uns über die kapitalistische Globalisierung einen weltweit abhängigen Körper geschaffen, doch zugleich erscheint dieser isoliert wie selten zuvor. Unverbunden, vereinzelt. Und doch sind die zeitgenössischen Produktivkräfte die

⁴ Étienne Balibar, *The philosophy of Marx*, New York 1995.

⁵ Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010, S.34.

⁶ Siehe z.B.: Jacques Lacan, *Radiophonie, Television*, Berlin 1988, S.27-42. Sowie: Jacques Lacan, „Del discorso psicoanalitico“, in: *Lacan in Italia*, Milano 1978, S.197.

größte schaffende Kraft, die durch uns waltet. Wie ist dieser Widerspruch zu denken? Über den hieran geknüpften Widerspruch werden wir uns der Thematik der Entfremdung zuwenden und sie als Proletarisierung des Körpers fassen.

Zentrale Thesen, die im ersten Teil herausgearbeitet werden, sind also zum einen die Proletarisierung des Körpers und damit einhergehend die Prekarisierung des Anderen. In diesen beiden Thesen finden sich Klammer und Übergang zum zweiten Teil der Arbeit.

In einem zweiten Teil wird diesen Verschiebungen am Subjekt, die sich symptomatisch in aller Drastik zeigen, psychoanalytisch auf den Grund gegangen, um anhand von sich konkret zeigenden Symptomen des gegenwärtigen Produktions- und Gesellschaftssystems die Prekarität des Begehrens, die sich schon bei Marx zeigt, zu beleuchten. Wie Marx im *Kommunistischen Manifest* die Epoche der Bourgeoisie als eine alle Verhältnisse beständig „revolutionierende“ Kraft, als Verdampfungsmaschine von Vorstellungen, als stete Neusetzung von Anschauungen bezeichnet hat⁷, so zeigt sich derselbe Sachverhalt, mit psychoanalytischem Instrumentarium hantiert, darin, dass der hiermit produzierte „große Andere“ der symbolischen Ordnung sich als einer präsentiert, der zunächst alle sicheren und Sicherheit bietenden Strukturen aufsprengt und die hierfür zentrale Figur des „Vaters“ buchstäblich liquid macht. Über diese Prekarität, die Orientierungslosigkeit, welche der *Diskurs des Kapitalisten* hiermit im Symbolischen schafft, inauguriert sich ein neuer gesellschaftlicher Imperativ, der eisern Genießen fordert.

Die zentrale These, die im ersten Teil ausgearbeitet wurde, dass nämlich die kapitalistische Gesellschaft zu einer Proletarisierung des Körpers führt, die den Körper seiner Möglichkeit des Begehrens beraubt und somit den Anderen prekär werden lässt, zeigt sich gegenwärtig in der Psychoanalyse vorrangig anhand einer Symptomverschiebung, die sich in einer zweifachen Verschiebung entlang der Begriffspaare Unbewusstes-Es und Begehren-Genießen festmacht. Jene Symptome, die unsere Gegenwart wie einen dunklen Index ihrer Funktionsweise begleiten, die wir als „Abwehren des Körpers“ besprechen werden, zeigen sich als eine direkt vom *Diskurs des Kapitalisten* produzierte Mutation des Bezugs von Subjekt und Objekt und einer damit einhergehenden, das Subjekt gefährdenden Verlagerung des Verhältnisses von

⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Das Kommunistische Manifest*, Hamburg 1999, S.47.

Begehren und Genießen, die, gesellschaftlich produziert, darauf zielt die intersubjektive, symbolische Dimension des Begehrens, das immer „Begehren des Anderen“ ist, auf ein Genießen zu reduzieren, welches das sich in Bezug befindliche Subjekt radikal auf eine in sich abgeschlossene Körperlichkeit reduziert, deren Außenwelt in der Ware besteht, in der sie ihre genießende Erfüllung finden soll, deren Innen keinen Anderen kennt. Der *Diskurs des Kapitalisten*, der die Subjekt und Welt negierende Beziehung zwischen proletarisiertem Körper und Ware schafft, produziert so Ich-Ware Monaden ebenso wie existenziale Prekarität – des Selbst wie des Anderen.

Er bringt eine „Maschine des Genießens“ hervor: Der gesellschaftlicher Imperativ ist nicht mehr kantisch-moralisch formuliert, sondern konsumorientiert, er gilt dem unbeschränkten Genießen von Objekten. Der *Diskurs des Kapitalisten* produziert hiermit aber nicht nur die Proletarisierung des Körpers, die immer Prekarität des Anderen ist. Mitproduziert wird immer auch ein Schatten, eine Spur der Zerstörung, die sich symptomatisch zeigt. Da die vorliegende Arbeit wesentlich um die Frage des Verhältnisses von Körper-Begehren und *Diskurs des Kapitalisten* kreist, wird dieser Spur anhand einer Symptomatologie des Körpers nachgegangen werden. Auf einen Nenner hinuntergebrochen bedeuten uns die sich rapide ausbreitenden neuen Symptome nämlich allesamt eines und speisen sich aus derselben (gesellschaftlich produzierten) Entwicklung: Die Angst des Menschen zu einem Objekt gemacht zu werden. Es wird sich zeigen, dass das Genießen der Ich-Ware Monade, die Proletarisierung des Körpers, tödlich sein kann. Dieser Blick der Psychoanalyse erlaubt es uns, die Verschränkung von Körper und Produktionssystem, des Verhältnisses Subjekt – Objekt und der darin enthaltenen Potenz des Begehrens, nochmals genauer nachzugehen, direkt am Körper zu bleiben. Es zeigen sich die dramatisch zerstörerischen Kräfte, die aus einem objektivierenden Bezug entstehen.

Ich folge in der Besprechung des zweiten Teils hauptsächlich zwei Werken des italienischen Psychoanalytikers und Theoretikers Massimo Recalcati, zum einen *L'uomo senza inconscio*⁸ – „Der Mensch ohne Unbewusstes“, das noch nicht ins Deutsche übersetzt wurde, ich also gezwungen bin, meine eigene Übersetzung anzubieten – bzw. aus dem Italienischen zu zitieren und andererseits *Der Stein des Anstosses*.⁹

⁸ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*.

⁹ Massimo Recalcati, *Der Stein des Anstosses. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips*, Wien 2000.

PHÄNOMENE

Im Sinne einer Philosophie, die es sich im kritischen Anschluss an Hegel zur Aufgabe macht, ihre Zeit in Gedanken zu fassen und somit auch die darin schlummernde folgende sichtbar zu machen,¹⁰ nehmen wir unseren Ausgang an alltagsweltlichen Indizien, die unsere These evoziert haben, um sodann einen genaueren Blick zu werfen, inwiefern die Marxsche Philosophie uns zu jenen Phänomenen einen argumentativen Schlüssel zur Hand gibt. Es macht Sinn, sich in einer Phänomenbeschreibung, die Samen bieten soll für die theoretische Frucht nach den Körpern umzusehen. Ihren Status zu erfassen. Und von hier aus die Frage nach dem Begehren zu stellen. Mit Marx zu philosophieren, bedeutet nun aber immer auch, jenes ins Zentrum des Denkens zu stellen, was in den Dingen schon entwickelt liegt aber emanzipativ über sie hinausweist; Gehemmte Potentialität aufzuweisen. Es sei nicht verheimlicht, dass wir uns hierbei streckenweise an Ernst Bloch orientieren. Wenn wir also von materialistischer Philosophie sprechen, so sprechen wir von einer Philosophie der Körper, ja im letzten von einer Ethik.

Was für Körper erscheinen uns, wenn wir einmal den Blick streifen lassen? Was können wir sehen? Sich ängstigende Körper, hungernde, sich selbst zum Verschwinden bringende Körper. Panische Körper. Haut, die den Andern vermeidet, die nur die eigene Haut kennt und berührt. „*Die lebende Münze*“.¹¹ Begehren? „Genießen“.

I.

Die Psychoanalyse fürchtet sich schon davor. Ist es möglich, dass ihr das eigenste Subjekt verloren ginge: Das „Subjekt des Unbewussten“?¹² Die klinischen Beobachtungen der letzten Jahre zeigen für den Psychoanalytiker Recalcati,¹³ dass die Psychoanalyse es in ihrer Klinik mit einer Symptomverschiebung zu tun hat: Die

¹⁰ Vgl. Ernst Bloch, *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt/M. 1977, S.411.

¹¹ Anspielung auf Pierre Klossowski, *Die lebende Münze*, Berlin 1998.

¹² Siehe z.B.: Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.X.

¹³ Siehe für die ganze Darstellung: Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.IX-XIII.

Matrix der Neurose, die um Unbewusstes und Begehren kreist, scheint sich gegenwärtig in jene der Psychose zu verschieben und zeigt damit die Gefährdung und den tendenziellen Niedergang der Dimension des Begehrens an. Diese Verschiebung zeigt sich doppelt: In einer Art narzisstischen Aufblähung der Herrschaft des Ich, die saubere, abbildhaft-versteinerte Identitäten produziert, auf deren Rückseite aber ein entfesseltes, tödliches Genießen jenseits des Anderen vom Subjekt Besitz nimmt und sich als sozialer Imperativ zeigt. Dieses gesellschaftlich produzierte Bedürfnis zielt direkt auf die Erfüllung im (Konsum-) Objekt unter Ausschluss des Anderen. Diese beiden Ausprägungen lassen sich als Münze mit zwei Flächen beschreiben: An der glatten Oberfläche erscheint ein Ich, das sich durch und durch beherrscht, das in seiner erstrebten Makellosigkeit wie in Stein gemeißelt scheint, dessen Unterseite aber durch brutale, nicht sublimierte Getriebenheit gezeichnet ist – hier hat das Es die volle Kontrolle übernommen. In einer Gesellschaft, in der das Subjekt durch diese Münze charakterisiert ist, erscheinen Beziehungen als flüchtig-flüssige Bande, das Subjekt als eine Monade, die sich von ihrem Narzissmus ernährt, gekettet an ein einsames Genießen, das umso reibungsloser funktioniert, je weniger es zur Begegnung mit dem Anderen kommt. Das Objekt, das am Markt in Form der Ware immer-präsent erscheint, verkauft sich als jenes Ding, an dem sich das Genießen vollenden kann. An dieser inszenierten, globalisierten Sogkraft droht das Begehren und somit das soziale Band zu zerspringen. Die Epoche der kapitalistischen Hypermoderne ist eine, die vom *Diskurs des Kapitalisten* beherrscht wird, in welcher der gemeinschaftliche Bezug und die Möglichkeit zur Gemeinschaft gegenüber einer Atomisierung im Sozialen leidet. Die Münze lässt sich auch so betrachten: Der Herrschaft des Ich, das, isoliert und seiner sozialen Bande entbunden, narzisstische Abschließung sucht, entspricht auf der Rückseite die Herrschaft des Es, des (Todes-)Triebes, der ungebremst und unvermittelt auf die Erfüllung durch ein Genießen des Objekts drängt, der den Ambitus des Symbolischen auslässt, die symbolische Kastration leugnet und damit den Anderen. So läßt sich die neue Klinik für Recalcati eher als eine des Todestriebes denn als eine des Begehrens lesen. War die Psychoanalyse noch vor einigen Jahrzehnten geprägt von einer Klinik, die von einem „amourösen Diskurs“¹⁴ bestimmt war, eben durch das Begehren, so lässt sie sich heute geradezu als „clinica dell’antiamore“¹⁵ - als

¹⁴ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S. XIII.

¹⁵ Ebd., S. XIII.

antiamouröse Klinik beschreiben. Unter Anführung Zygmunt Baumans und seiner Formulierung der Verflüssigung von Beziehungen, der Moderne¹⁶ etc. argumentiert Recalcati, diese Verflüssigung - der ungebundene Trieb zum Genießen - sei nur die eine Seite der Münze – auf deren Rückseite versuche das Subjekt verzweifelt sich mittels steinern anmutender Identitäten, mittels einer starren Aufplasterung des Ichs zu schützen. Bestand die Ethik in der Matrix der Neurose darin, eine Annahme und einen Umgang mit dem unbewussten Begehren zu erreichen, die erst zu einer Subjektivierung führen, so beschreibt Recalcati die neue Symptologie als wesentlich zweiteilig: „Klinik des Es ohne Unbewusstes“¹⁷. Hier finden wir jenen entfesselten Trieb, der ohne die Zwischenschaltung von Sprache, Anderem sein Ziel sucht, zwanghafte Wiederholung auf das Genießen des Neuen hin. Demgegenüber steht die „Klinik des Ich ohne Unbewusstes“¹⁸ - hier finden wir jene „Subjekte“ die vor der Auflösung in starren, narzisstischen, dem Anderen gegenüber höchst konformistischen Identitäten Schutz suchen, wo im Versuch sich in der Liquidierung von Bindung mächtig zu fühlen, der eigene Körper auf tödliche Art diszipliniert wird. Beide Erscheinungen fußen auf dem Niedergang des „Subjekts des Unbewusstes“.

II.

Der italienische Ökonom Stefano Bartolini hat ein Manifest geschrieben, das die ökonomischen Analysen der Siena Schule sammelt und zusammenstellt: *Manifesto per la felicità*.¹⁹ Bartolini bespricht darin das Verhältnis zwischen Zuwachs und breiterer Zugänglichkeit von und zu Konsumgütern (im Westen der letzten 50 Jahre) und der Reaktion der damit konfrontierten Individuen. Es findet sich das eigenartige Detail, dass der erleichterte Zugang zur Welt der Konsumgüter keine größere Zufriedenheit gebracht hat, nicht „glücklich“ gemacht hat.

Klarerweise ist zu bemerken, dass wir nicht von einem paradiesischen Davor sprechen können – weder was das ökonomische Feld, noch was das der sozialen Beziehungen angeht. So haben die relativ neuen Möglichkeiten der „Freiheit“ sich nicht wirklich verwirklichen können; wir nehmen eine Welt der gegenseitigen Abhängigkeiten in den

¹⁶ Für unseren Zusammenhang interessant ist beispielsweise: Zygmunt Bauman, *Leben als Konsum*, Hamburg 2009.

¹⁷ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.XV.

¹⁸ Ebd., S.XV.

¹⁹ Stefano Bartolini, *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del benessere*, Roma 2010.

Blick. Die Schlüsselfrage ist aber folgende – und es ist bemerkenswert, dass ein Ökonom sie stellt: Wieso deformiert sich das Ende jener Ära der sozial-ökonomischen direkten Abhängigkeit, jener „Abend der traditionellen Welt“, wieso verwandelt sich die gewonnene „Freiheit“ in Einsamkeit und Isolation? Bartolini kommt auch und gerade in seiner ökonomischen Analyse nicht umhin zu bemerken, dass das Hauptleiden (abgesehen von faktischer Armut und Elend) der westlichen Welt in den zwischenmenschlichen Beziehungen begraben liegt. In der wachsenden Unfähigkeit intersubjektive, relationale Beziehungen zu führen, die vermutlich eher Resultat oder gleichzeitiges Produkt eines damit wesentlich verlinkten Phänomens ist: Jener intersubjektiven Dimension, die das Subjekt selbst betrifft und seine Fähigkeit des Umgangs mit sich selbst.²⁰

III.

Diejenigen, die sich einem rein quantitativen, ökonomischen Fortschritt noch verpflichtet fühlen können und diesen noch guten Gewissens mit „Wohlergehen“ verknüpfen, werden weniger. Wir befinden uns in der klassisch marxschen Unterscheidung zwischen Entwicklung und Fortschritt. Der Bericht der Stiglitz Kommission (die 2008 auf Ansuchen des konservativen Nicolas Sarkozys ihren *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*²¹ abfassten) zeigt dieses Unbehagen beispielsweise an. Das macht sich hier exemplarisch daran bemerkbar, dass die Zeiten in denen das BIP als absolute und unbezweifelt einzige Größe galt, ihrem Ende zugehen und nach neuen Parametern gesucht wird, Reichtum-Konsum und Wohlergehen und deren Zusammenhang zu erforschen. Stiglitz definiert Wohlergehen „well being“ nun mehrschichtig – „well being is multi- dimensional“²², also aus vielen Faktoren bestehend, wovon besonders wichtig zu erwähnen sind: Die materiellen Lebensverhältnisse, die politische Partizipation, die persönliche Tätigkeit - mitsamt der Arbeit - die sozialen Beziehungen

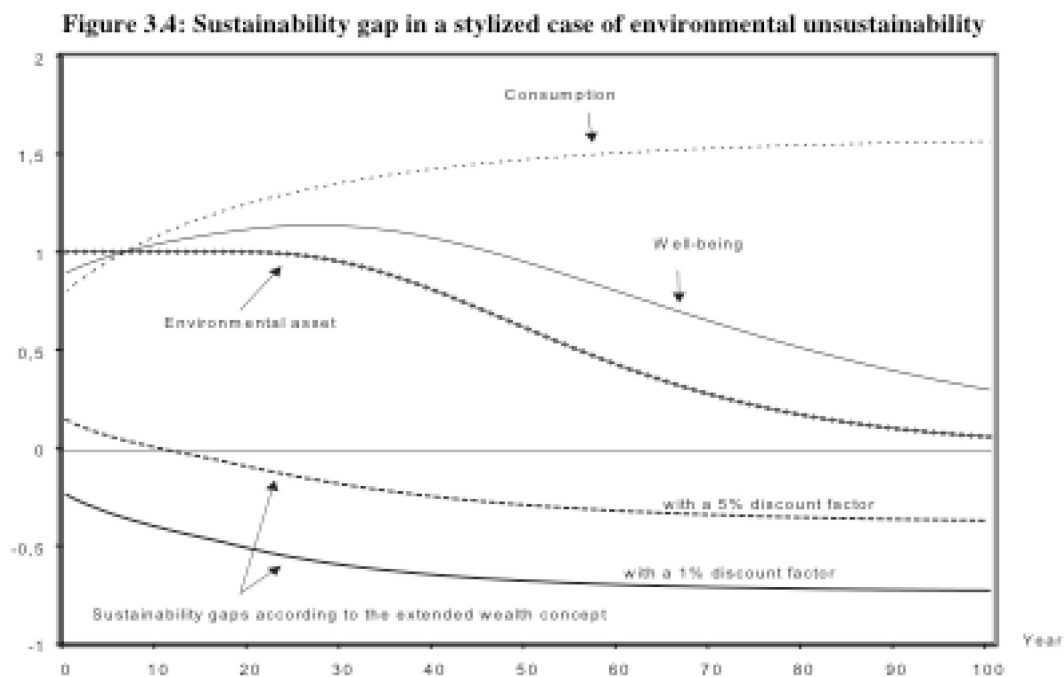
²⁰ Siehe auch den Blog des italienischen Philosophen Luciano de Fiore zu seiner Vorlesung: *Politica e sentimenti: Pasolini, Marx e la „rivoluzione antropologica“*: <http://ilsognodiunacosa.wordpress.com/> (letzter Zugriff 12.03.2012).

²¹ Stiglitz Kommission, *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Zum Downloaden auf: <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/index.htm> (letzter Zugriff 12.03.2012).

²² Stiglitz Kommission, *Report*, S.14.

und Verbindungen.²³ An der offensichtlichen Notwendigkeit abseits der rein quantitativen Größe des BIP neue Begriffe und Definitionen für „Reichtum“ zu finden, lässt sich ablesen, dass eine andere Definition des „guten Lebens“ gefordert ist.²⁴

Um dies zu veranschaulichen, zeige ich im Folgenden eine Graphik des Berichts der Stiglitz Kommission, die das Verhältnis Konsum – Wohlergehen und ihr Auseinanderdriften spiegelt²⁵:



Reading: If excessive consumption leads to environmental degradations that ultimately reduces well-being, the extended wealth index warns that we are on a non sustainable path, with a capacity of anticipation that depends on the discount rate.

²³ Vgl. Stiglitz Kommission, *Report*, S.14f.

²⁴ Siehe auch: De Fiore, Pasolini, Marx, <http://ilsognodiunacosa.wordpress.com/> (letzter Zugriff 12.03.2012).

²⁵ Stiglitz Kommission, *Report*, S.256.

1. TEIL: MARXISTISCHER MATERIALISMUS ALS ETHIK DES KÖRPERS

1 ABSPRUNG

Um Marx' Materialismus nun herausarbeiten zu können, müssen wir ihn zunächst situieren und zweifach (im Einschluss) abgrenzen:

1. Im Unterschied zum (hegelschen) Idealismus und zum damals zeitgenössischen Materialismus Feuerbachs. Wir werden, fürs erste den feinsinnigen Überlegungen Ernst Blochs folgend, kurz die wichtigsten Punkte umreißen, von wo aus Marx Hegels idealistisches Erbe antritt. Als wichtigstes Movens wird sich hierbei eine „tätige Materie“ zeigen, ein „Sein“, das tätige Menschen konstitutiv enthält. Was das für Folgen hat, werden wir sehen.
2. Vom Materialismus Feuerbachs womit Marx sich von dem abstrakten feuerbachschen Gattungswesen ausdrücklich entfernt.

Mit dem hiermit erarbeiteten Verständnis von dialektischer Materie als „*prozessuale, offen gehaltene Materie*“²⁶ werden wir uns die zeitlich frühergelegenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* und ihre Konzeption der Natur als unorganischem Körper des Menschen ansehen.

1.1 Natürlich Hegel

Zunächst wollen wir die „Vorarbeiten“ Hegels beleuchten, die dieser „größte Idealist unter den Philosophen und der größte Philosoph unter den Idealisten“²⁷ für Marxens Materialismus geleistet hat. Schon hier schließen wir uns der Vermutung an, die auch Lenin angestellt hat, der bei Hegel im Begriff der „organischen Natur“ die

²⁶ Bloch, *Subjekt- Objekt*, S.409.

²⁷ Ernst Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung*, Frankfurt/M. 1969, S.16.

Ankündigung entdecken will, dass der objektive Idealismus in Materialismus umschlüge.²⁸

Für uns am bedeutsamsten ist die Subjekt - Objekt Beziehung bei Hegel wie sie Marx lesen konnte, „insgesamt als verändernd-praktische, das ist, als *Arbeits-Beziehung*.“²⁹ Die ganze Bewegung der Geschichte geht durch das wechselseitige Einflussnehmen von Subjekt und Objekt voran. Innerhalb des Hegelschen Idealismus ist die Tätigkeit geboren, die Wirklichkeit ist zum Greifen nahe im idealistischen Produktionsprozeß. Marx schreibt:

„Das Grosse an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Proceß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung, und als Aufhebung dieser Entäusserung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“³⁰

Bei Marx greift die Dialektik in die Wirklichkeit als Prozeß der Materie. Damit ist Materie in erster Linie im Prozeß befindliche Möglichkeit, die dialektisch, also durch Tätigkeit und gegenständliches Wirken des Menschen gestaltbar ist. In ihr liegt ebenso das Material für eine bessere Zukunft wie für das Andauern und die Verschärfung von Barbarei. Dennoch birgt Materie als Möglichkeit einen Verweis, der aus der Vergangenheit in eine ausstehende Zukunft zielt, in ein „Noch-Nicht“.³¹ Dieses steht in direktem Zusammenhang zu der Beschaffenheit des Verhältnisses Mensch-Materie. Die Kraft der hierin angesprochenen dynamis liegt im Begriff der Arbeit bei Marx.

Hegel hat den Prozeß der Arbeit philosophisch fruchtbar gemacht (der für den historischen Materialismus eine zentrale Rolle spielen wird). In Blochs Worten fungiert die Arbeit als:

„aktiv-dialektischer Wechselbezug zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur. Die Materie stellt hierbei die Substanz dar, die in der „Arbeitsteilung“ Subjekt-Objekt gemeinsam enthaltene, welche in und durch die tätig-gegenständliche Dialektik zwischen Subjekt und Objekt erst zu ihren

²⁸ Vgl. W.I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlin 1949, S.87.

²⁹ Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, S.11.

³⁰ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, S.150. Im Folgenden zitiert als PM als Abkürzung für die auch übliche Bezeichnung *Pariser Manuskripte*.

³¹ Vgl. Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1961.

unabgeschlossenen Möglichkeiten, vielmehr: *möglichen Wirklichkeiten* sich entwickelt.(...) es liegt bei HEGEL im Zwang der Sache selbst, daß gerade seine Entwicklungsbestimmungen auf die Aristotelische Basis-Kategorie der Möglichkeit (dynamis) zurückgreifen. Und *diese Möglichkeit* ist bei ARISTOTELES wiederum mit nichts anderem synonym als *mit der Materie*; seine Materie ist das Dynamei on, das In-Möglichkeit-Sein.³²

Kein Zweifel, dass ebenso unschwer ein Hegel zu finden ist, der sein System abgeschlossen hat und somit den Zugang neuer Möglichkeiten versperrt wissen wollte. Und doch gilt es das Augenmerk zu legen auf jenen Hegel, der, wie zum Beispiel an seinem Begriff der Arbeit, eine Philosophie des dialektischen Prozesses darlegt, des „ungeschlossenen dialektischen Unterwegs“³³. Hier kommt die Praxis, die Welt gestaltet und verändert zum Tragen.

Hegel hat die tote Trennung von Subjekt – Objekt unterwandert, hat gezeigt, dass jedes Außen nur gemeinsam und zugleich mit einem Innen existiert, „Reflexion-in-anderes“³⁴ bedingt notwendig „Reflexion-in-sich“³⁵ und hat somit auch einen dialektischen Materialismus ermöglicht. Hier beerbt Marx Hegel, indem der Mensch nicht ohne Welt zu denken ist, nicht ohne seinen Gegenstand, Innenwelt macht keinen Sinn ohne Außenwelt und umgekehrt, zwischen Bewusstsein und dem Sein muss eine unauflösliche Bindung gesehen werden.

„Und wenn er Materialismus bleibt, indem er zwar nicht ausschließlich, wohl aber prävalierend von außen nach innen erklärt, das ist, das Bewusstsein vom Sein bedingt sein läßt, nicht umgekehrt: so in der Weise, daß danach auch das Bewusstsein ein mehr oder minder rückbedingendes und veränderndes Moment des gesellschaftlichen Seins darstellt. Wonach die „tätige Seite“ des Menschen ebenfalls zur Materie gehört, nämlich zu ihrer entwickeltsten Daseinsweise, der ihrer historisch-sozialen.“³⁶

Materie im dialektischen Verständnis schließt das Leben und die menschliche Tätigkeit in sich mit ein. So sieht sich auch der Mensch nicht mehr trist als einsames Subjekt stehen, sondern wird gegenständlich in der Materie, in der Welt.

³² Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, S.24.

³³ Ebd., S.11.

³⁴ Ebd., S.23.

³⁵ Ebd., S.23.

³⁶ Ebd., S.23f.

1.2 Die Feuerbach- Thesen

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. [...] Feuerbach [...] faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche Tätigkeit*.“³⁷

Die erste Feuerbach These klagt das materialistische Versagen an, und vor allem auch jenes Feuerbachs zwar eine Sinnlichkeit, eine Wirklichkeit, einen wirklichen Gegenstand einzufordern, diesen jedoch wiederum ausschließlich als Objekt zu setzen. Übersehen wird, dass dieser Bezug des Subjekts zum Objekt selbst ein praktisch-gestaltender ist, „sinnliche Tätigkeit“³⁸ ist und sich nicht in bloßer Anschauung ausdrücken lässt. Ohne diesen tätigen, subjektiven Bezug ist das Objekt nicht zu haben. Marx stellt das Kuriosum heraus, dass es der Idealismus war, der zwar in abstrakter Form aber zumindest als solche die „sinnliche Tätigkeit“³⁹ prominent gemacht hat, sie als Tätigkeit, die sich gegenständlich verwirklichen muss, erklärt hat. Feuerbach begreife damit „die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit“⁴⁰ nicht.

Demgegenüber streicht Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* hervor, dass es Hegels großes Verdienst war, die Bedeutung der Arbeit erkannt zu haben, in der der sinnlich-gegenständliche Mensch sich in seinem Bezug zur objektiven Welt zu dem Resultat seiner Tätigkeit zu machen versteht.⁴¹ Hier kommt zur Sprache was dem vorangegangenen Materialismus stets gefehlt hat: die Kategorie der Arbeit. Bloch nennt sie „*die dauernd oszillierende Subjekt-Objekt Beziehung*.“⁴² So hat sich zwar der hegelsche Idealismus den Begriff der Tätigkeit zu Verdienst gemacht, hat es aber zugleich verabsäumt diesen mit konkret-sinnlichem und nicht bloß umhergeisterndem Leben zu füllen. Und Feuerbachs Materialismus steckt in einem Naturdiskurs fest, der abstrakt überhöht ist.

Das bei Marx selbst tätig gewordene Sein, das tätig ist, insofern dem Sein der arbeitende Mensch inhärent ist, bringt einiges ins Rudern: Wir können somit

³⁷ Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1990, S.5. Im Folgenden abgekürzt als MEW.

³⁸ MEW 3, S.5.

³⁹ Ebd., S.5.

⁴⁰ Ebd., S.5.

⁴¹ Vgl. Marx, PM, S.150.

⁴² Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, S.85.

„Gegebenheit“ nur als zugleich Gegeben und Verändert, Angeeignet, Bearbeitet denken. Zum anderen erlangt der Duktus des Vorrangs von Sein vor Bewusstsein eine Rückkopplung.⁴³

Jenseits eines mechanistischen Materialismus und eines allherrlichen subjektiven Idealismus führt Marx den Kampf einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, wie auch die dritte These schön zeigt, dass nämlich der Wechselbezug unaufhebbar ist, der zwischen Umständen und (tätigen) Menschen besteht.⁴⁴

„Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“⁴⁵

Wie Bloch in *Karl Marx und die Menschlichkeit* erwähnt, wird diese These mit einer Stelle aus der Deutschen Ideologie weiter unterstrichen, die zugleich einen Seitenhieb auf Hegel darstellt. So müsse gezeigt werden:

„daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins „Selbstbewusstsein“ als „Geist vom Geist“ aufzulösen, sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eigenen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebenso sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen.“⁴⁶

Wir haben es hier mit einer Aneignungsbewegung der Natur zu tun, die über die Veränderung der „äußeren“ Natur die Veränderung der eigenen notwendigerweise mit sich bringt.

Das materielle Sein hat so an seinen Wurzeln die menschliche (bewusste) Tätigkeit immer mitzumeinen. Der Vorrang der Natur (Sein) vor dem Bewußtsein birgt mit Marx nun zugleich Tätigkeit. Im Sein direkt platziert Marx die subjektive, gegenständliche Tätigkeit. Der Vorrang des Seins muss bei Marx diesen wohl verstandenen „Arbeitsbegriff“ immer mitmeinen, ansonsten wird er als bloße Gegebenheit

⁴³ Vgl. Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, S.87.

⁴⁴ Vgl. MEW 3, S.38.

⁴⁵ MEW 3, S.6.

⁴⁶ Ebd., S.38.

missverstanden und somit Geschichte verdeckt.⁴⁷ „Der arbeitende Mensch, diese in allen „Umständen“ lebendige Subjekt-Objekt-Beziehung, gehört bei Marx entscheidend mit zur materiellen Basis; auch das Subjekt in der Welt ist Welt.“⁴⁸

Die sechste These grenzt sich nochmals gegen Feuerbach ab und bietet gleichsam den Grundstock für eine nichtessentialistische Lektüre des „Wesens des Menschen“ bei Marx:

„Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁴⁹

Da Feuerbach diese Konkretheit und konstitutiv gesellschaftliche Form des menschlichen Wesens nicht beachte, könne „Wesen [...] nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werde.“⁵⁰

Die Dimension des relationalen, intersubjektiven Bezugs, die bei Marx Gattungswesen meint, muss dagegen erst in freier Tätigkeit erschaffen werden. Erst in der Schöpfung dieses Bezugs kann die Welt als „menschliche“ produziert werden. Damit ist auch schon der Punkt angesprochen auf den Marxens materialistische Ethik mit der zehnten These zuläuft: „die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“⁵¹

2 ENTFREMDUNG DES KÖRPERS

2.1 Entfremdung als Proletarisierung des Körpers

Marx geht in Abschnitt V der *Ökonomisch- philosophischen Manuskripten* von 1844 von den „Voraussetzungen der Nationalökonomie“⁵² aus. Dort wo die Nationalökonomie Konstrukte als Fakten setzt – namentlich das Privateigentum, setzt Marx an und zeigt in der Sprache dieser Nationalökonomie, „daß der Arbeiter zur Waare und zur elendsten Waare herabsinkt“.⁵³

⁴⁷ Vgl. Bloch, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, S.89f.

⁴⁸ Ebd., S.90.

⁴⁹ MEW 3, S.6.

⁵⁰ Ebd., S.6.

⁵¹ Ebd., S.7.

⁵² Marx, PM, S.82.

⁵³ Ebd., S.82.

Das heißt, Marx arbeitet gewissermassen auf einer Negativfolie. Vom Zustand der „Entfremdung“ des Menschen, von seiner Versklavung und Knechtung, die in erster Linie eine Knechtung des Körpers ist, die im Wolfspelz der Freiheit auf den Arbeitsmarkt wandert, geht er aus. Ziel ist es, diese als Naturgesetze getarnten Artefakte – Ideologie – aus den Angeln zu reißen und eine, auf der grundsätzlichen Materiekonzeption von Marx fussende Kritik dieser zu geben und den menschlichen Möglichkeitsraum der Materie aufzumachen. Ziel ist es, die gegenwärtige „Natur des Menschen“, sein Wesen soweit von einem Fetischdenken freizulegen, dass der tätige Mensch hinter der Ware zum Vorschein kommt und somit die aktuelle Potentialität der Materie frei werden kann.

Marx schreibt: „Wir gehen von einem Nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Factum aus.“⁵⁴ Sehen wir uns diesen Satz etwas genauer an. Nicht nur will Marx hier auf den abstrakten Konstruktcharakter jeglicher nationalökonomischer „Fakten“ hinaus. Hiermit ist die historisch-gesellschaftliche Konstellation angesprochen, die ein bestimmtes Verhältnis geschaffen hat, wie der Mensch mit der Natur in Austausch tritt, das eine bestimmte Form der „Entfremdung“ mit sich bringt, die der kapitalistischen Produktionsweise eigen ist. „Entfremdung“ will ich hier als Verhinderung der Produktion und Ausweitung des *gegenwärtigen* materiellen Möglichkeitsraumes verstanden wissen und das heißt immer auch, der *gegenwärtigen* Möglichkeiten des Körpers, in einer historisch-gesellschaftlichen Situation. Ist der Möglichkeitsraum des Körpers in einer bestimmten Ordnung konstitutiv beschränkt, wie wir das mit Marx (und in einem zweiten Teil psychoanalytisch) dem kapitalistischen Produktionssystem unterstellen, so erscheint es sinnvoll von einer Reduktion zu sprechen, die ich im Folgenden als Proletarisierung bestimme. Da dem Menschen in dieser Form der Proletarisierung eine wesentliche Dimension seines Körpers – sein intersubjektives Begehren und die damit einhergehende Möglichkeit zur Erschaffung einer Welt in Gemeinschaft⁵⁵ – entzogen scheint, werden wir im Weiteren von einer *Proletarisierung des Körpers* sprechen. Der Ort, an dem diese Proletarisierung produziert wird, ist für Marx die Arbeit in ihrer entfremdeten Form. Nun meint aber „Arbeit“ bei Marx

⁵⁴ Ebd., S.84.

⁵⁵ Siehe Jean-Luc Nancy, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003, S.54. Nancy hier zur „Erschaffung der Welt“: „*Die Welt erschaffen* bedeutet die sofortige, unverzügliche Wiedereröffnung jedes möglichen Kampfes für eine Welt, das heißt für das, was das Gegenteil einer Globalität der Ungerechtigkeit auf der Basis allgemeiner Äquivalenz bilden muß.“

zweierlei: „entfremdete Arbeit“⁵⁶ und Arbeit als zentrale Nahtstelle zur materiellen Verwirklichung mitproduzierter Potenzen. Zweitere beschreibt Marx wie folgt:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“⁵⁷

Es ist jene Arbeit, durch die der Mensch nicht nur die Natur verändert, sondern über die „objektive“ Naturveränderung auch sich selbst, also seine eigene „subjektive“ Natur. Nun ist die „sinnliche Außenwelt“⁵⁸ für den Menschen nicht nur intellektuell Teil seiner „geistige[n] unorganische[n] Natur, geistige[s] Lebensmittel, die er erst zubereiten muß *zum Genuß und zur Verdauung*“⁵⁹[Hervorhebung K.F.], sondern bildet wesentlichen Bestandteil der menschlichen Lebenstätigkeit. Es besteht ein doppelt praktischer Bezug zur Natur. Ist der erste ein unmittelbar physisch lebenserhaltender, so hält auch der zweite am Leben, jedoch weitreichender. Denn für Marx ist die Vergegenständlichung des Menschen in der Welt die Bedingung seiner Wirklichkeit. Wäre jener immanente Bezug des Körpers zur Natur nicht mehr in Kraft, so wäre kein Gegenstand vorhanden an dem sich die Lebenstätigkeit verwirklichen könnte. Der Mensch könnte sich nicht vergegenständlichen und so im Marxschen Sinne auch nicht wirklich werden.

Dieser Prozess, und das ist wesentlich, ist im kapitalistischen Produktionsprozess für Marx gestört. Gestört, weil die Produktion bzw. das, was geschaffen wird – die gegenständliche Welt – dem Produzenten enteignet wird. Das Verhältnis zu dem in der Arbeit produzierten Gegenstand wird blockiert:

„Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produciert, je mehr seine Production an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Waare, je mehr Waaren er schafft. Mit der *Verwerthung* der Sachenwelt, nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die

⁵⁶ Marx, PM, S.91.

⁵⁷ Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, Bd. 23, Berlin 2005, S.192. Im Folgenden abgekürzt als MEW 23.

⁵⁸ Marx, PM, S.85.

⁵⁹ Ebd., S.89.

Arbeit produciert nicht nur Waaren; sie produciert sich selbst und d[en] Arbeiter als eine *Waare* und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waaren produciert.“⁶⁰

Dem Arbeiter⁶¹ ist sein Produkt fremd, er erfährt seine Macht als ohnmächtig. Während die Arbeit/Tätigkeit sich durch ihre Vergegenständlichung verwirklichen sollte, wird sie im kapitalistischen Produktionsprozess statt zu einer Ver-Wirklichung des Arbeiters zu seiner *Entwirklichung*,⁶² da ihm sein Produkt entzogen ist. Seine Welt und somit er selbst wird durch den Gegenstand nicht reicher, sondern die Vergegenständlichung seiner Tätigkeit bedeutet den „Verlust des Gegenstandes“⁶³. Statt dem Wirklich-Werden der Welt und des Menschen, in der Aneignung der „gegenständlichen Welt“,⁶⁴ ereignet sich ein Entzug, die Aneignung ist unterbunden und zeigt sich als Entfremdung. Haben wir zuvor Entfremdung als verhinderte Aneignung des je gegenwärtigen Möglichkeitsraums verstanden, so zeigt sich diese Blockade hier in der unterbundenen Aneignung der gegenständlichen Welt.⁶⁵

Im Gegenstand der Arbeit lebt das Leben des Arbeiters - so veräußerlicht und enteignet ist ihm aber sein Leben als Ware nicht mehr zugänglich, nicht mehr aneignbar. Der Arbeiter verliert seinen Gegenstand und verliert so wesentlich sich selbst.

Denn das „Entfremdungsgeschehen“ spielt sich wesentlich auf drei Ebenen ab, die immer zugleich auftreten:

1. Auf der Ebene des Subjekt-Objekt Bezugs, derjenigen also in der sich der Arbeiter zum „Produkt seiner Arbeit“⁶⁶, also zu seiner gegenständlichen Außenwelt verhält, zu seiner äußerlichen Natur. Dies ist die Ebene der Entfremdung der Natur. Der Gegenstand wird ihm fremd und nur als Ware zugänglich.
2. Die Tätigkeit des Arbeiters selbst wird ihm fremd, als ihm nicht zugehörig empfunden – hier sehen wir die Entfremdung des Selbstverhältnisses. Er selbst also wird entfremdet.

⁶⁰ Ebd., S.84.

⁶¹ Dass „der Arbeiter“ stets auch „die Arbeiterin“ ist, dürfte Marx eigentlich nicht entgangen sein. Im Weiteren wird, wenn auch mit einem gewissen Unbehagen, der Marxsche Sprachgebrauch argumentativ weitergeführt.

⁶² Vgl. Marx, PM, S.84.

⁶³ Ebd., S.84.

⁶⁴ Vgl. Ebd., S.91.

⁶⁵ Siehe für eine ausführliche aktuelle Erörterung der Entfremdungsproblematik: Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/New York 2005.

⁶⁶ Marx, PM, S.85.

„Dieß Verhältniß ist das Verhältniß des Arbeiters zu seiner eignen Thätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, d[ie] Thätigkeit als Leiden, d[ie] Kraft als Ohnmacht, d[ie] Zeugung als Entmannung. Die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben, - denn was ist Leben als Thätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Thätigkeit. Die *Selbstentfremdung*, wie oben die Entfremdung der *Sache*.“⁶⁷

3. Das Verhältnis des Menschen zu sich als Gattung wird ihm entfremdet und damit ein wesentlich sozialer Bezug. Der Bezug der Gemeinschaft, die sich über Tätigkeit konstituiert, denn die Welt, die gegenständlich geschaffen wird, kann nur gemeinsam erschaffen werden.

Das „Noch-Nicht“ der Materie, ihre dynamis, wird durch die Trennung, die durch die entfremdete Arbeit zwischen Subjekt und Objekt eingeführt wird, zum undialektischen Stillstand gebracht. Eine Dialektik, die FÜR den Menschen ist, ist ohne Vergegenständlichung in der Welt, ohne den Bezug zur Gegenständlichkeit nicht möglich. Stattdessen produziert das System des Privateigentums über seine zentrale Funktion – die entfremdete Arbeit - eine sich zunächst dreifach zeigende Prekarität:

1. Prekarität der Objekte – der Welt.
2. Prekarität des Selbst – der Tätigkeit.
3. Prekarität des Anderen – des Lebens in Gemeinschaft.

Diese dreifache Prekarität findet ihre Fusion in einem einfachen Begriff, der alle drei Formen der Prekarität umspannt: Was der kapitalistische Produktionsprozess wesentlich und in erster Linie hervorbringt, so meine These, ist die *Proletarisierung des Körpers*. Wieso Entfremdung, also unterbundene Aneignung der gegenständlichen Welt, wesentlich auf eine Proletarisierung des Körpers hinweist und inwiefern ein Körper und welcher Körper proletarisiert werden kann, das lässt sich mittels einer Kristallisation des Begriffsumfangs des Körpers bei Marx fassen.

⁶⁷ Ebd., S.88.

2.2 Körper bei Marx

„der Körper [ist] stets außen, außerhalb, er ist Außen.“⁶⁸

Bei Marx ist „Natur [also sinnliche Außenwelt, gegenständliche Welt. K.F.] der *unorganische Leib* d[es] Menschen, [...] die Natur ist sein *Leib*, mit dem er im beständigen Prozeß bleiben muss, um nicht zu sterben.“⁶⁹ Diese in ihrer Bedeutsamkeit leicht zu übersehende Bestimmung ist Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Interpretation.

Im Verständnis der unorganischen Natur als anzueignendem Körper des Menschen lassen sich die drei Dimensionen der Prekarität in ihrer unauflösbaren Verschränkung verstehen. Ist die Arbeit, in der mittels Vergegenständlichung Welt geschaffen wird, in ihrem Nukleus – der Tätigkeit – nicht angeeignet, sondern entfremdet, erweist sich auch die durch sie „produzierte“ gegenständliche Welt als nicht aneignbar und somit auch der kommunale Bezug in der Welt als blockiert. Die gegenständliche Welt ist Teil des Körpers des Menschen nicht nur indem sie ihn umgibt und prägt, sondern vor allem indem sie die dem Menschen *wesentliche* Materie ist, an der durch die Vergegenständlichung erst menschliche Möglichkeit in Stand gesetzt werden kann. Nicht entfremdeter Körper meint bei Marx ein freies In-Beziehung-Stehen von Selbst (Tätigkeit), Welt (Objekt) und Anderem (Gattung). In der Blockierung dieses freien Bezugs besteht die zu behandelnde Proletarisierung.

Die Überwindung der Subjekt – Objekt Trennung bringt bei Marx eine eigenartige Form des Naturalismus mit sich, der sich als Humanismus versteht und umgekehrt. So ist der Mensch einerseits als Teil der Natur verstanden, sind ihm als körperlich-sinnlichem Wesen Triebe inhärent, Tätigkeit. So ist er zum einen dieses natürliche Wesen und andererseits selbst in der Welt Gegenstand, ist „gegenständliches Wesen“⁷⁰ und als solches einer Limitierung ausgesetzt, einem Mangel. Der Mensch ist als triebhaftes Wesen einem ihm inhärenten „Mangel“ ausgesetzt, denn der Gegenstand seines Triebes liegt in der sinnlichen Außenwelt, außerhalb seines solipsistischen Körpers. Marx bringt das Beispiel des Hungers für ein „natürliches Bedürfnis“⁷¹, das konstitutiv die Außenwelt braucht, um Befriedigung zu erlangen. „Der Hunger ist das

⁶⁸ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Berlin 2007, S.115.

⁶⁹ Marx, PM, S.89f.

⁷⁰ Ebd., S.154.

⁷¹ Ebd., S.156.

gestandne Bedürfniß meines Leibes nach einem ausser ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstand*.“⁷²

Wie sich wechselseitig Sonne und Pflanze „unentbehrliche Gegenstände“⁷³ sind, Gegenstand ihrer Wesensartikulation und -bildung, so bedeutet uns das Wesen des Menschen, dass er aus seinem unmittelbaren Leib hinaustreten muss, um diesen selbst wesentlich zu schaffen. Seinen Leib also ausweiten muss, denn nur am Gegenstand, der außerhalb liegt, kann sich sein Wesen betätigen und äußern. Hier zeigt sich die tiefliegende Extimität, die sich in der Marxschen Fassung des Begriffs des Menschen zeigt, wie er um Mensch zu sein, konstitutiv exponiert sein muss, sich gegenständlich „ausdrücken“ können muss – auch als Gegenstand für den Anderen. „Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn ausser sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.“⁷⁴

Die Gegenstände, die außerhalb des Menschen existieren, sind Gegenstände, die als solche wesentlich zum Leib des Menschen dazugehören – sie sind „wesentliche Gegenstände“⁷⁵, deren Existenz obligatorisch ist zur Befriedigung der Triebe.

Erst dann ist der Mensch Naturwesen, wenn zu seiner Natur gehört, was ihm nicht unmittelbar, „natürlich“ zugehört. Denn Natur ist als wechselseitiger Bezug bei Marx zu verstehen. Die Äußerlichkeit des Gegenstands ist dem Mensch-Sein Bedingung. Da der Mensch gegenständlich verfasst ist, muss er sowohl selbst für seine Umwelt Gegenstand sein können als auch Gegenstände in der Welt finden, an denen er sich zu bilden vermag. Ohne diesen Bezug wäre seine Existenz ungegenständlich und ein „ungenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.“⁷⁶ Die Einsamkeit ist die Existenzform dieses Unwesens, denn die Existenz von Gegenständen zeigt eine relationale Gemeinschaftlichkeit an. In meinem Gegenstand-Sein bin ich Gegenstand für einen Anderen und dieser Andere ist Gegenstand für mich, an dem ich mich erst bilden kann.

„Ein Wesen, welches nicht Gegenstand eines anderen Wesens ist, unterstellt also, daß *kein* gegenständliches Wesen existirt. Sobald ich einen Gegenstand | habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand. Aber ein *ungenständliches* Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d.h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion. *Sinnlich* sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des

⁷² Ebd., S.155.

⁷³ Ebd., Vgl. S.155.

⁷⁴ Ebd., S.155.

⁷⁵ Ebd., S.155.

⁷⁶ Ebd., S.156.

Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände ausser sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist *leidend* sein. Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes* und weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft d[es] Menschen.⁷⁷

Dieser wechselseitig organisch bedingende Austausch von Natur und Mensch, von Subjekt und Objekt und die damit einhergehende Überwindung der straffen Trennung dieser beiden, bringt es mit sich, dass der Mensch eben sich nicht darin genügt, bloßes Naturwesen zu sein, sondern seine „Menschlichkeit“ darin findet, die Natur, sein eigenes Wesen zu gestalten, zu produzieren, „menschliches Naturwesen“⁷⁸ zu werden. So muss sich der Mensch tätig in der Außenwelt bestätigen – die Unmittelbarkeit der „natürlichen Gegenstände“, sowie die Unmittelbarkeit seines „natürlichen Seins“ müssen einer Vermittlung Raum machen.

„Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adaequat vorhanden. Und wie alles Natürliche *entstehn* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt d[ie] *Geschichte*, die aber für ihn, eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte d[es] Menschen.⁷⁹

Die Natur ist für den Menschen, die Äußerlichkeit ist dem Menschen wie Marx sagt „erschlossen“.⁸⁰ Sinnlichkeit ist dem selbst sinnlich konstituierten Menschen zugänglich. Marx beschreibt dieses Verhältnis der Äußerlichkeit zum Menschen als eine Äußerlichkeit, die sich selbst äußert und im Menschen jenes Licht trifft, das seinen Gegenstand zum Erscheinen und zur Gestalt bringen kann. „Die *Äusserlichkeit* ist [...] als die sich *äussernde* und dem Licht, d[em] sinnlichen Menschen erschloßne *Sinnlichkeit* zu verstehn.“⁸¹

⁷⁷ Ebd., S.156.

⁷⁸ Vgl. Ebd., S.156.

⁷⁹ Ebd., S.156f.

⁸⁰ Ebd., S.168.

⁸¹ Ebd., S.169.

2.3 Interne Spaltung des Körpers und Weltentzug.

Ich möchte die Frage der Entfremdung, die wir als Proletarisierung des Körpers auf drei Ebenen der Prekarität interpretiert haben, nun nochmals aus einer anderen Richtung beleuchten. Die Prekarität der gegenständlichen Welt, des Selbst und des Anderen kann nicht anders als gemeinsam wirken, weil in ihr ein Mechanismus greift, der alle zugleich trifft: Entzug. Was entzogen wird, ist jene Dimension des Körpers, die sich über den Bezug zum Gegenstand und zum Anderen potenziell weltweit zu spannen vermag. Diese weltweite Dimension steht nur dann in der Möglichkeit, wenn der Körper selbst von der Welt universell angegangen wird, in der Möglichkeit einer wahren Begegnung steht.

„Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1) ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie d[er] Gegenstand /und das Werkzeug seiner Lebensthätigkeit ist. Die Natur ist der *unorganische Leib* d[es] Menschen, nämlich die Natur, so weit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur.“⁸²

Also existiert der menschliche Leib nur im und durch den lebendigen Stoffwechsel mit dem Außen, den er vermögens seiner Tätigkeit schafft, und umso universeller seine Tätigkeit ist, umso (welt-)weiter sein Leib, umso reicher der Mensch.

Universal die gegenständliche Welt zu „bearbeiten“ ist nur in Gemeinschaft denkbar.

Gattungswesen bzw. Gattungsleben meint bei Marx also in erster Linie Tätigkeit.

„Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebensthätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewusste Thätigkeit ist der Gattungscharakter d[es] Menschen.“⁸³ Nach Marx besteht das Gattungswesen lediglich darin, dass der Mensch zu „bewusster Lebensthätigkeit“⁸⁴ fähig ist, diese demnach auch in freie Tätigkeit münden kann, weil ihm sein Leben, seine weltliche Ein-Bildung und Artikulation als Gegen-stand entgegenstehen, er sich dazu in ein Verhältnis setzen kann.

⁸² Ebd., S.89f.

⁸³ Ebd., S.90.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S.90.

„Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.“⁸⁵

Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch fähig auf universelle Art zu produzieren, die gesamte Natur kann demnach zum Gegenstand seiner bildenden Kraft werden, somit kann auch er zur ganzen Natur werden – sich auf diese ausdehnen, sein Körper kann, wenn er angeeignet werden konnte, universell werden, weltweit.

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werkhätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut, indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachtheil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“⁸⁶

Die entfremdete Arbeit verwandelt fundamentale menschliche Strukturen in Mittel, die das Überleben des „doppelt freien“ Individuums am Markt sichern sollen. Hier findet eine bedeutsame Umstrukturierung von Erfahrung statt. Das Bedürfnis zur Arbeit, das wie noch zu zeigen sein wird, im Letzten ein Begehren für den Anderen ist, wird mit der Entfremdung der Arbeit zum Mittel. Somit wird der Bezug Selbst-Welt-Anderer auf der Ebene der 1.Prekarität – des Objektes – aufgesprengt und seiner möglichen Universalität beraubt. Indem dem Menschen nun sein Objekt in der entfremdeten Arbeit nicht mehr zugänglich ist, ihm die Arbeit zum Mittel wird, *um* zu überleben und nicht umgekehrt in der Arbeit, die „Lebenstätigkeit“⁸⁷ ist, selbst ein Bedürfnis besteht und befriedigt wird⁸⁸, wird ihm da „das produktive Leben [...] das Gattungsleben“⁸⁹ ist, auch dieses zum Mittel seiner Existenzsicherung. „Das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel*.“⁹⁰ Damit ist die Ebene der Prekarität des Anderen angesprochen. Mit dem

⁸⁵ Ebd., S.91.

⁸⁶ Ebd., S.91.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S.90.

⁸⁸ Vgl. Ebd., S.88.

⁸⁹ Ebd., S.90.

⁹⁰ Ebd., S.90.

Verlust des Gattungslebens verliert der Mensch auch jenen Teil seines Körpers, dessen tätige Aneignung ihm stets aufgegeben ist.

Die entfremdete Arbeit funktioniert als *interne Spaltung* und somit als *Entzug des Leibes*. „Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen.“⁹¹ Dasselbe gilt für die Entfremdung der „freien Tätigkeit“.⁹² Auch hierin wird der gemeinschaftliche Bezug lediglich instrumentell gesetzt. Hier sehen wir die Prekarität des Selbst angesprochen. Die innere Verwiesenheit des dreifachen Phänomens der Prekarität zeigt folgendes Zitat an:

„Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner Lebensthätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d[es] Menschen* von d[em] *Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre* Mensch gegenüber. Was von dem Verhältniß des Menschen zu seiner Arbeit, zum Product seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältniß d[es] Menschen zum andern Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit d[es] andern Menschen. Ueberhaupt der Satz, daß dem Menschen sein Gattungswesen entfremdet ist, heißt daß ein Mensch d[em] andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist. Die Entfremdung d[es] Menschen, überhaupt *jedes Verhältniß, in dem der Mensch zu sich selbst steht [,] ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältniß, in welchem der Mensch zu d[em] andern Menschen steht.*“⁹³[Hervorhebung K.F.]

Die Entfremdung als Entzug des Körpers zeigt sich also in erster Linie im zwischenmenschlichen Bezug, ja sie wird erst in diesem überhaupt wirklich. Ist Entfremdung aber wesentlich verhinderte Aneignung, so zeigt sich in der flüchtigen Dimension des „Zwischen“ zweier Menschen die fundamentale Blockade der Möglichkeit sich aufeinander beziehen zu können. Die sich im Bezug zum Anderen ereignende wechselseitige Aneignung ist Bedingung für die Aneignung des Selbst. In diesem Sinne möchte ich an Herbert Marcuse erinnern, der vom Kapitalismus als „Katastrophe des menschlichen Wesens“⁹⁴ gesprochen hat.

⁹¹ Ebd., S.92.

⁹² Ebd., S.91.

⁹³ Ebd., S.92.

⁹⁴ Herbert Marcuse, „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“, in: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Frankfurt/M. 1978, S.536.

„Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältniß, welches er sich und der Natur zu ändern, von ihm unterschiednen Menschen giebt.“⁹⁵

Erst durch die entfremdete Arbeit, die den Bezug zwischen Selbst, Welt und Anderem aufbricht, wird das System des Privateigentums als monadische Produktionsmaschine von Einzelnen möglich. Die Aufspaltung dieses Bezugsverhältnisses wird zur Bedingung des Eintritts in die bürgerliche Gesellschaft, wo die „*Entfremdung*“ als die wahre *Einbürgerung*.“⁹⁶ dient. Bedingung des Eintritts in die kapitalistische Ordnung ist also der Verzicht der Aneignung einer bestimmten Form von Körperlichkeit und damit von Welt. Was ich mit dem Körper als weltweitem meine, verweist auf das Worauf des hierin geforderten Verzichts.

3 BEGEHREN BEI MARX

3.1 Kommunismus oder: Begehren

Goethe: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.“⁹⁷

Wie Erich Fromm einmal bemerkt, ist der Marxsche Mensch nur in der und durch die Bewegung zu verstehen, welche ein nichtmechanisches Prinzip ist, vielmehr: „Trieb, Lebensgeist, Spannkraft“.⁹⁸ Will man nun die Dimension des Begehrens nach dem Anderen angehen, die sich damit ankündigt, die immer auch eine Produktivität, Tätigkeit ist, so macht es Sinn sie an der Marxschen Besprechung von Liebe und Tätigkeit aufzuhängen.

„Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur- muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines

⁹⁵ Marx, PM, S.94.

⁹⁶ Ebd., S.97.

⁹⁷ Zitiert nach: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995, S.24

⁹⁸ Vgl. Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/M. 1963, S.37.

Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten* Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.“⁹⁹

Hier sind wir Mitten im relationalen Bezug, alles spielt sich im Zwischen ab. Es reicht nicht, dass eine Tätigkeit wirkt, sie muss auch zurückwirken. So müssen auch die Sinne erst gegenständlich geformt werden, erst als Gegenstand in der Welt kann ein Sinn – als Fähigkeit des Menschen – eine Fähigkeit für den Menschen werden, über die bearbeitete Natur, die sich solcherarts „vermenschlicht“.¹⁰⁰ Erst über den gegenständlichen Bezug zur Welt entsteht dem Menschen eine Welt. Durch die Liebe.

Auch hier ist wieder auffällig wie radikal Marx die Subjekt - Objekt Trennung auflöst. In diesem aktiven Bezug zwischen Subjekt - Objekt sticht die Tätigkeit – das „produktive Leben“ hervor, das sich selbst erzeugt. Welche Ausformungen die Lebenstätigkeit zeigt, bestimmt den „Gattungscharakter“ in einer Gesellschaft „und die freie bewußte Thätigkeit ist der Gattungscharakter d[es] Menschen.“¹⁰¹ Die Komplexität und den Umschlag der Frage nach dem Bedürfnis/Begehren nach dem Anderen skizziert folgendes Zitat:

„Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichthums* und *Elends* der *reiche Mensch* und das reiche *menschliche* Bedürfnis tritt. Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Noth* existiert. Nicht nur der *Reichthum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus- eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches dem Menschen den größten Reichthum, den *andern* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt. Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenthätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Thätigkeit* meines Wesens wird.“¹⁰²

Halten wir fest: Sinnlich zu sein bedeutet nicht nur selbst „Gegenstand des Sinns“¹⁰³ eines Anderen zu sein, sondern zugleich die Notwendigkeit die eigene Sinnlichkeit an einem Gegenstand (oder an einem „gegenständlichen“ Anderen) erfahren zu können.

⁹⁹ Marx, PM, S.186f.

¹⁰⁰ Vgl. Ebd., S.120f.

¹⁰¹ Ebd., S.90.

¹⁰² Ebd., S.126.

¹⁰³ Ebd., S.156.

Ohne Gegenstand keine Sinnlichkeit. Das was zunächst als „Hunger“ angesprochen war, zeigt ein dem Marxschen Menschen fundamental zugrundeliegendes Streben nach Welt an. In diesem historisch variablen Zwischenraum, der sich von Mensch zu Gegenstand spannt, lebt die Leidenschaft „die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft d[es] Menschen.“¹⁰⁴ Welche Beziehung unterhält diese Leidenschaft, die zunächst auf einer sehr basalen Ebene auf den Gegenstand gerichtet ist, zum gegenständlichen Anderen? Marx unterscheidet zwischen „natürlichem“ und „menschlichem Bedürfnis“.¹⁰⁵

Das natürliche Bedürfnis möchte ich als ein für menschliches Überleben primäres Bedürfnis nach Grundversorgung verstehen. Unter Grundversorgung möge aber auch fallen, was im Anziehen der Bedürfnisspirale als notwendiges Objekt suggeriert wird. Marx spricht in diesem Zusammenhang von „tierischen Funktionen“.¹⁰⁶ Dem möchte ich das gegenüber stellen, was Marx „menschliches Bedürfnis“ nennt. Ist der Hunger nach Welt und die Leidenschaft für den Gegenstand stimmig als *wesentliches* Bedürfnis interpretiert, dann stellt sich sowohl die Frage nach dem Unterschied von „natürlichem“ und „menschlichem Bedürfnis“ als auch nach ihrem Zusammenhang mit dem Körper. Leidenschaft ist Ausdruck eines Bedürfnisses, das sich in Tätigkeit äußert und sie ist „Wesentätigkeit“.¹⁰⁷ Wie sich Leidenschaft also äußert und worauf sie sich richtet, lässt nicht nur Rückschlüsse auf die Verfasstheit des Menschen, der sie äußert zu, sondern ist damit auch Anzeiger der Beschaffenheit des Bedürfnisses, dem sie entspringt und damit des Ortes der gesellschaftlichen Produktion dieser Bedürfnisse. Indem „Die Leidenschaft,[...] die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft d[es] Menschen“¹⁰⁸ ist, ist es fundamental, wie dieser Gegenstand beschaffen ist – und geschaffen wird ein Gegenstand immer gesellschaftlich. Im kapitalistischen Produktionssystem wird auf das natürliche Bedürfnis gezielt – eines, das seine Leidenschaft am Objekt befriedigt und die Sphäre der Intersubjektivität umgeht.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Ebd., S.156.

¹⁰⁵ Ebd., S.115.

¹⁰⁶ Ebd., S.88.: „Es kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch, (d[er] Arbeiter) nur mehr in seinen thierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freithätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Thier. Das Thierische wird das Menschliche und das Menschliche das Thierische. Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Thätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie thierisch.“

¹⁰⁷ Ebd., S.126.

¹⁰⁸ Ebd., S.156.

¹⁰⁹ Dieses Phänomen wird sich im zweiten Teil als „Genießen“ zeigen.

Dagegen ist das, was Marx das „menschliche Bedürfnis“ nennt, nur möglich in einem Produktionssystem, das die innige Berührung von Mensch und seinem unorganischen Körper zulässt und somit Gestaltbarkeit von Welt und Mensch ermöglicht. Menschliches Bedürfnis kann nur in einem gesellschaftlichen Miteinander stehen. Der Unterschied zwischen natürlichem und menschlichem Bedürfnis lässt sich anhand ihres Bezugs zur Möglichkeit sehen. Die Leidenschaft des menschlichen Bedürfnisses zielt auf einen besonderen Gegenstand: Den anderen Menschen. Menschliches Bedürfnis meint jenen Zustand von Leidenschaft, in dem sich diese zwischenmenschlich verwirklicht, im Begehren des Anderen. Hierin erweist sich „inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andere* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.“¹¹⁰ Die Verwirklichung dieser Potenz des Menschen, sein Weg aus der Proletarisierung, die seine Leidenschaft in ein Bedürfnis nach Objekten, Waren fixiert und somit auch der Andere nur als Objekt gehandelt werden kann, ist nur politisch-gesellschaftlich möglich. Ist nun das menschliche Bedürfnis im Letzten als Begehren zu interpretieren, so kann Kommunismus als Unterwegs zum Begehren beschrieben werden.

In dem Abschnitt der Pariser Manuskripte, der vom Kommunismus handelt, stoßen wir auf die Umwandlung des Bedürfnisses in menschliches Bedürfnis – auf das Begehren. Marx unterscheidet drei verschiedene Formen von Kommunismus. Der Durchgang durch diese drei Stadien – die schrittweise Auflösung entfremdender Verhältnisse – ist zugleich als „Aufhebung der Selbstentfremdung“¹¹¹ zu verstehen, welche im Rückwärtsgang funktioniert. Ohne näher darauf eingehen zu wollen, ist zu sagen, dass diese Aufhebung zunächst über eine Verallgemeinerung des Zustandes des Arbeiters und des Privateigentums führt – die nun Allgemeincharakter haben, aber in ihrer Form und Wirkung deshalb nicht aufgehoben sein können. Marx macht diese Entwicklung des Privateigentums in seiner Aufhebungsbewegung, seinen nunmehr allgemeinen und nicht mehr individuellen Charakter fest an der Differenz von privatem Besitz an der Frau als Privateigentum in der Ehe und dem gemeinschaftlichem in der sogenannten „Weibergemeinschaft“¹¹² oder der „allgemeinen Prostitution“¹¹³.

¹¹⁰ Marx, PM, S.115.

¹¹¹ Ebd., S.113.

¹¹² Ebd., S.113.

¹¹³ Ebd., S.113.

„Dieser Communismus – in dem er die *Persönlichkeit* d[es] Menschen überall negirt – ist eben nur der consequente Ausdruck des Privateigenthums welches diese Negation ist.“¹¹⁴

Das Verhältnis, in dem der Mensch zu sich steht, in welchem der Mensch zu sich als Menschen steht, findet für Marx seine Kristallisation im Verhältnis von Mann und Frau – als die Art und Weise nämlich, wie das „*unmittelbare, natürliche Gattungsverhältnis*“¹¹⁵ gestaltet ist. Im Verhältnis von Mann und Frau ist das Band, das sie verbindet genau dieses Zugleich des Verhältnisses von Mensch zu Mensch und Mensch zu Natur – als seiner Gattungsproduktion. Dort also, wo der „*natürlichste*“ Bezug des Menschen zum Anderen stattfindet – in der extimen Intimität der „Reproduktion“ zeigt sich zugleich am Besten inwieweit dieses „Naturverhältnis“ zu einem menschlichen zu werden vermochte. Das Geschlechterverhältnis ist also Anzeiger des Grades an Emanzipation oder der Ödnis einer Gesellschaft. Die Leidenschaft als „Wesensausdruck“ verweist genau dann auf ein menschliches Bedürfnis, wenn diese nach dem Menschen bedarf und Marx sagt: „als Mensch“¹¹⁶. Wenn die Leidenschaft sich also auf den Menschen „als Mensch“ richtet, ohne diesen in Teile oder Stücke etc. isolieren zu müssen, dann drückt sie nichts anderes aus als den begehrenden Menschen. In diesem Sinne meint menschliches Bedürfnis also Begehren. Der Hunger nach dem Anderen ist im menschlichen Bedürfnis ebenso *wesentlich* geworden wie die Nahrung für die Erhaltung des „natürlichen“ Körpers.

„In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigne *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschauliches *Factum* reducirt inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen d[es] Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe d[es] Menschen beurtheilen. / Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürliche* Verhältnis d[es] Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *Natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche* Natur ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis,

¹¹⁴ Ebd., S.113f.

¹¹⁵ Ebd., S.115.

¹¹⁶ Ebd., S.115.

inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.“¹¹⁷

Natürlich verweist dieses menschliches Bedürfnis als Begehren auf einen Gesellschaftszustand. In diesem Sinne geht es im Kommunismus um die Findung des menschlichen Bedürfnisses – um die Entwicklung vom natürlichen Bedürfnis hin zum menschlichen. Im Ganzen geht es damit um einen ethischen Gang. Man könnte überhaupt sagen: Im Kommunismus geht es um die Verwirklichung eines menschlichen Bedürfnisses – des Begehrens. Real kann es nur in einer „menschlichen Gesellschaft“¹¹⁸ existieren. Wo es um den Menschen in seiner gemeinschaftlichen Dimension geht, dessen Individualität zugleich mit-konstitutiv mit Anderen in der Welt steht und diese bewerkt. An diesem möglicherweise noch nie besehenem Ort inkorporiert der Mensch erst seine potenziellen Sinne und Möglichkeiten. Der Reichtum, der die Welt bislang exklusiv bevölkert, wird als stets mitproduzierter dem Menschen zugänglich. In dieser Aneignung wird der (durch das System des Privateigentums) gesetzte Widerspruch von Individuum und Gattungswesen gelöst, Naturalismus erweist sich als Humanismus und vice versa. Menschlich ist eben als gesellschaftlich gesetzt und so meint die „*Aneignung des menschlichen Wesens*“¹¹⁹ ein In-Gemeinschaft-Treten der einzelnen Menschen. Marx sagt hier nichts anderes, als dass diese Aneignung zu einem gesellschaftlichen Zustand führt, indem der Mensch in einen Modus der Produktion gelangen kann, in welchem er Sich, den Anderen und den Bezug untereinander erst erschafft. In dieser Tätigkeit entsteht der intersubjektive Bezug. Was gegenständlich in die Welt gesetzt wird, ist gesellschaftlich vorhanden. Was als Teil meiner Selbst als Gegenstand in der Welt existiert, gehört nicht nur mir an, sondern ebenso jenen, die von diesem Gegenstand ebenso affiziert werden und werden können (Zugänglichkeit). Die sinnliche Welt wie der Mensch befinden sich in einer Gleichzeitigkeit der Produktion:

„Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und daß sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Nothwendigkeit* des Privateigenthums). Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen*

¹¹⁷ Ebd., S.115.

¹¹⁸ Vgl. Ebd., S.129.

¹¹⁹ Ebd., S.116.

producirt, so ist sie durch ihn *producirt*. Die Thätigkeit und der Genuß, wie ihrem Inhalt, sind auch der *Existenzweise* nach *gesellschaftliche* Thätigkeit und *gesellschaftlicher* Genuß.“¹²⁰

In seiner gesellschaftlichen Form und nur unter dieser kann sich „das *menschliche* Wesen der Natur“¹²¹ entwickeln, erst in der gesellschaftlichen Form kann der „naturhafte“ Zusammenhang des Privateigentums zu einer relationalen, intersubjektiven Bindung führen. Die Natur „vermenschlicht“ sich solcherart und tritt als Alterität, die aus meinem Leib ausgetreten ist und doch mir immer noch angehört, in den Leib des Anderen ein.

„Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, | der durchgeführte Naturalismus d[es] Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“¹²²

3.2 Die Emanzipation der Sinne oder: Gesellschaftliche Organe.

„Der *Communismus* ist die nothwendige Gestalt und das Energische Princip der nächsten Zukunft, aber der Communismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, - die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“¹²³

Sowohl Mensch als auch Gesellschaft können mehr als einmal geboren werden, ja sie befinden sich in einem beständigen Gebärprozess. Indem der Mensch seine eigene Geburt im geschichtlichen Werden und durch seine Tätigkeit herbeiführt,¹²⁴ werden auch erst die menschlichen Sinne, die Möglichkeit auf den Anderen als Menschen zuzugehen, geschaffen. Ist nun das Privateigentum Anschauungsgegenstand dafür, dass sich der Mensch zum Gegenstand wird, sich im Gegenstand aber nun nicht mehr zugänglich ist und somit seine Wirklichkeit, wie Marx sagt „entwirklicht“¹²⁵ wird, so ist die Aneignung der verdinglichten Welt und der Sinnlichkeit so geartet, dass sie nicht nur jene Sinne anspricht, die einen unbehinderten Genuss versprechen, nicht nur das

¹²⁰ Ebd., S.118.

¹²¹ Ebd., S.118.

¹²² Ebd., S.118.

¹²³ Ebd., S.129.

¹²⁴ Vgl. Ebd., S.116.

¹²⁵ Vgl. Ebd., S.120.

Haben und Besitzen. Weil der Mensch in der Möglichkeit steht universell produzieren zu können, so vermag er auch sinnlich-universell in der Welt zu sein. Die Aneignung ereignet sich universell.

„Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, empfinden, wollen, thätig sein, lieben, kurz alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind [VII] sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben, die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit: ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Bethätigung der menschlichen Wirklichkeit* (sie ist daher eben so vielfach, wie die menschlichen *Wesenbestimmungen* und *Thätigkeiten* vielfach sind), menschliche *Wirksamkeit* und menschliches *Leiden*, denn das Leiden, menschlich gefaßt ist ein Selbstgenuß des Menschen.“¹²⁶

Im Privateigentum sind unsere Sinne degradiert, reduziert auf einen einzigen: Auf jenen des Habens. Statt jener Universalität der Sinne ist einzig das Haben gesetzt.¹²⁷ Das Haben zeigt jedoch keinen Reichtum an, sondern im Gegenteil wesentlich ein „Gehabtwerden“¹²⁸ wie Marcuse treffend bemerkt. Mit dem Kommunismus, also dem gesellschaftlichen Zustand, in dem das Privateigentum und damit die proletarisierenden Funktionen der entfremdeten Arbeit aufgehoben ist, werden die Sinne menschlich,¹²⁹ sie emanzipieren sich – das meint, dass sie nicht mehr in einer Dichotomie von subjektiv objektiv verfangen sind, sondern beides sind. Menschlich meint Marx exakt dieses: Subjektiv und objektiv. „Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen* vom Menschen für d[en] Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist.“¹³⁰

Dadurch, dass der Leib des Menschen in seinem Verhältnis zur unorganischen Natur nicht beschnitten ist, sondern auch die objektive, sinnliche Außenwelt vom Menschen gemeinschaftlich produziert wurde, kann diese auch angeeignet werden.

¹²⁶ Ebd., S.120.

¹²⁷ Dass der im System des Privateigentums produzierte einzige Sinn des Habens dem *Diskurs des Kapitalisten* wesentlich ist und eine Strukturparallele zu dem, was in der Psychoanalyse „männliche Sexuierung“ heißt, aufweist, wird im zweiten Teil noch gezeigt werden.

¹²⁸ Marcuse, „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“, S.534.

¹²⁹ Vgl. Marx, PM, S.121.

¹³⁰ Ebd., S.121.

„Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *Menschlichen* Nutzen geworden ist.“¹³¹

Nicht nur werden durch diese Aneignungsbewegung meine eigenen Sinne mein eigen in ihrer universellen Form. Gerade um der Universalität und Gesellschaftlichkeit wegen, die sich in der gemeinsamen Gestaltung einer Welt ergibt, wachsen Organe über die Grenzen des eigenen Körpers hinaus. „Gesellschaftliche Organe“ bilden sich aus:

„Ebenso sind die Sinne und der Geist d[es] andern Menschen meine *eigene* Aneignung geworden. Ausser diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also z.B. die Tätigkeit in unmittelbarer Gesellschaft mit andern etc. ist ein Organ meiner *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens.“¹³²

In der Ausbildung von gesellschaftlichen Organen sehen wir angedeutet, was mit dem weltweiten Körper schon angesprochen wurde. Hat sich eine Gesellschaft so organisiert, dass ihre Produkte frei angeeignet werden können, also der In-der-Möglichkeit-stehende Körper des Menschen nicht von den Proletarisierungsmechanismen der entfremdeten Arbeit gespalten ist, der Mensch also in universeller Weise produzieren und sich ebenso universell diese Produkte wieder aneignen kann, so entsteht darin der Körper des Menschen. Überall dort, wo durch Tätigkeit ein Gegenstand des Menschen die Welt *bildet* und dieser Gegenstand in der Welt wieder auf den Menschen zurückwirken kann, er also wieder frei angeeignet werden kann, entsteht ein neues Organ des Menschen. Wahrscheinlich war es auch dies, worauf Goethe mit dem oben angeführten Zitat hinauswollte, als er von der Aufschließung neuer Organe in Bezug zum Gegenstand sprach. Indem auch der intersubjektive Bezug damit frei ist und Aneignung auch in der Berührung der Sinne stattfindet und wirkt, können die im Austausch sich bildenden Organe gesellschaftlich werden. Sein somit erschaffener Körper (Natur als unorganischer Körper) erstreckt sich damit prinzipiell weltweit.

¹³¹ Ebd., S.121.

¹³² Ebd., S.121.

Der Mensch – Gegenstandsbezug muss also in einer bestimmten Form geartet sein, damit er lebendig bleibt und nur in seiner lebendigen Form des Austausches und der wechselseitigen Produktion wächst der Mensch in seinen unorganischen Körper der Natur hinein und vermag ihn zu beleben und damit sich selbst zu beleben. Nur in der unbeschnittenen und tätigen Berührung von Welt und Mensch vermag der Mensch zu einem ethischen zu werden – sich wie eine Pflanze der Sonne dem Anderen zuzuwenden und ihn als das erste und reichste Bedürfnis zu empfinden. Nur unter solchen Verhältnissen kann der Subjekt-Objekt Bezug emanzipativ werden. „Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als *menschlicher* Gegenstand oder Gegenständlicher Mensch wird.“¹³³

Das heißt aber auch, der Mensch selbst wird hier zum Gegenstand, der Gegenstand gehört seiner Individualität genauso an wie seine subjektive Seite. Im gesellschaftlichen Zustand ist die objektive Welt genauso zu mir gehörig wie die subjektive. Genau hierin finden wir den „menschlichen Menschen“. Das ihm zugehörige Bedürfnis ist das Begehren.

Die Art der Aneignung hat nun einerseits mit der Art des Gegenstandes zu tun und zum anderen mit der Art der Sinne, die in der Lage sind, diesen Gegenstand aufzunehmen, mit ihm im Austausch zu stehen. Marx sagt: „mit *allen* Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.“¹³⁴ Der Gegenstand ist dem Menschen wie ein Spiegel seiner Wesenskraft.¹³⁵ Inwiefern mir ein Gegenstand Sinn machen kann, ist daher relational dazu gestellt, wie die eigenen Sinne entwickelt sind – diese spiegeln sich auch im Gegenstand und dem Vermögen des „Verstehens“ eines Gegenstandes wider. Insofern hat Marx Recht zu behaupten, dass der Mensch als gesellschaftlicher über anders geartete Sinne verfüge als der in einer atomistischen Gesellschaft lebende und „sinnende“ Mensch, dem sein Gegenstand nur über das Besitzen und Haben zugänglich ist – vermittelt über das Geld.

„erst durch den gegenständlich entfalteten Reichthum des menschlichen Wesens wird der Reichthum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, theils erst ausgebildet, theils erst erzeugt. Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die

¹³³ Ebd., S.122.

¹³⁴ Ebd., S.122.

¹³⁵ Vgl. Ebd., S.207.

sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.) , mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenslichte* Natur.

Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“¹³⁶

In dieser Hinsicht ist die Frage des Begehrens nicht nur ethische, sondern auch politische Aufgabe. Zur Erschaffung des „menschlichen Wesens“ gehört also konstitutiv seine theoretische wie praktische Vergegenständlichung in der Welt. Nur über die Vergegenständlichung werden die Sinne „menschlich“, und nur in der Vergegenständlichung lässt sich der „menschliche Sinn“¹³⁷ entwickeln, der in der Lage wäre das universelle menschliche Wesen als Gegenstand zu erfassen.

3.3 Die Zukunft ist schon da.

Das System des Privateigentums produziert die Mittel für seinen emanzipativen Umschlag selbst. Während es durch die „Masse an Gegenständen“¹³⁸ und die ständige (Über-) Produktion schon alle Elemente in sich enthält, um den „menschlichen Menschen“ zu bilden, „so producirt die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichthum seines Wesens, den *reichen all und tiefsinnigen* Menschen als ihre stete Wirklichkeit“¹³⁹

Erst in der Gesellschaft der „Menschen“ lösen sich die Dualismen von Individuum und Gattung, Subjekt und Objekt auf. Und hier kehrt die Bedeutung der Praxis wieder – denn theoretische Widersprüche könnten so nur als praktische Auflösung – durch die Tätigkeit des Menschen – behoben werden. Solange die Philosophie sich nur als theoretische Angelegenheit verstehe, könne sie, so Marx, niemals ihre theoretischen Probleme lösen, wenn sie nicht in der Wirklichkeit bearbeitet werden.¹⁴⁰

In der Industrie, in ihrer Geschichte wie in den von ihr produzierten Gegenständen sieht Marx auch schon die Wesenskräfte in ihren Gegenständen ausgedrückt, doch unter entfremdeten Bedingungen – im Sinne des Privateigentums. Hier in der blanken Gegenständlichkeit loziert er den ausgezeichneten Ort jeder Psychologie des Menschen

¹³⁶ Ebd., S.122f.

¹³⁷ Vgl. Ebd., S.123.

¹³⁸ Vgl. Ebd., S.135.

¹³⁹ Ebd., S.123.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., S.123f.

– auch sie habe sich bislang selbstredend nur in ihrer entfremdeten Form zur Diagnostik angeschickt und auf die Gegenstände und den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Psyche/Wesen vergessen. Es geht also darum, diese schon im Gegenstand sich ausgedrückt habenden Kräfte des Menschen anzueignen. So zeigt die Art der Industrie (oder allgemeiner die Art der Produktion von Gegenständen) für Marx unseren historisch konkreten, variablen Bezug zur Natur auf und damit auch den Bezug zu uns selbst. Marx geht so weit die Industrie „als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte*“¹⁴¹ zu begreifen, um auch nur über diesen Weg zu fassen, was „das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen d[es] Menschen“¹⁴² ist. Um den entfremdenden Gegensatz von Humanismus und Naturalismus, Subjekt – Objekt etc. hinter sich zu lassen, um zur „menschlichen Gesellschaft“ zu kommen, muss sich der Mensch also in seiner Umwelt exoterisch zeigen, veräusserlichen, vergegenständlichen. So wird ihm die Natur zum notwendigen Gegenstand seines eigenen Daseins.

„Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft werdende Natur – ist die *wirkliche* Natur d[es] Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in *entfremdeter* Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist.“¹⁴³

„Menschliche Sinnlichkeit“ ist erst realisierbar und damit auch erst eine gesellschaftliche Welt, eine „menschlich“ globalisierte Welt, wenn sie sich relational, im Zwischen abspielt.¹⁴⁴

Wenn der „reiche Mensch“ die Erde betritt als einer, für den Reichtum Totalität an Sinnlichkeit bedeutet, dann ist das nationalökonomische System von Reichtum, in dem dieser Verarmung und Raub von menschlichen Fähigkeiten meint, Geschichte.

In der Schaffung einer gemeinsamen Welt versichert sich der Mensch seiner eigenen Geburt durch Tätigkeit und Bezug.

¹⁴¹ Ebd., S.125.

¹⁴² Ebd., S.125.

¹⁴³ Ebd., S.125.

¹⁴⁴ Siehe Nancy, *Die Erschaffung der Welt*, S.29.: Für Nancy ist „Marx‘ Beharren auf der Welt – ein Beharren, das sich zugleich auf das >Weltweite< [*mondial*] (die Koexistenz) und auf das >Weltliche< [*mondain*] (die Immanenz) stützt“.

3.4 Prellung

„ich prelle dich, indem ich dir einen Genuß verschaffe“¹⁴⁵

Während also im Sozialismus die Produktion die Form der gegenständlichen Aktualisierung der gegenwärtigen menschlichen Möglichkeit annimmt und der Produktion dabei ein im Privateigentum bislang schwelender Gegenstand erwächst – der freie und allseits in der Offenheit stehende Mensch, so wird im System des Privateigentums genau das Prinzip der Lustgewinnung zwecks Kapitalerbringung produziert. Hier wird ein Produktionsmechanismus in Gang gesetzt, der den Menschen im Horizont seines natürlichen Bedürfnisses hält, dessen Funktionsspirale aber auf die Sphäre des globalen Marktes verschoben ist. Der dem natürlichen Bedürfnis daher zugehörige Gegenstand ist somit die Ware, die diesem Befriedigung verspricht. Die Bedürfnisgenerierung schießt hier auf die Schaffung einer Abhängigkeitsbeziehung mittels der erzeugten Bedürfnisse, des immer neuen Genusses an der Ware. Über die Bindung an den Genuss findet die Schaffung einer „fremde[n] Wesenskraft“¹⁴⁶ statt, welche die Herrschaft über die Subjekte gewinnt. Die Herstellung von Gegenständen, die „Masse der Gegenstände“¹⁴⁷ produziert somit „fremde[n] Wesen“.¹⁴⁸ Die Produkte der Produktion tragen in sich die stete „Potenz des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung.“¹⁴⁹ Einziger Anker und Gegenmittel sich dieser fremden Kraft wiederum selbst zu bemächtigen, ist das Geld, welches schlussendlich auch als das vorrangig hergestellte Bedürfnis erscheint. „Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert.“¹⁵⁰ In der Abstraktion, die die Geldsphäre mit sich bringt, in der Gleichmachung, zählt die Quantität – so gestaltet sich auch der darin befindliche Mensch als sich quantitativ bemessend, gierig strebend nach dem unbegrenzten Maß.¹⁵¹ Im Privateigentum kann das menschliche Bedürfnis sich nicht aus dem „natürlichen“ Bedürfnis heraus entwickeln. Und so wird die „Natur“ des Privateigentums inkorporiert.

¹⁴⁵ Marx, PM, S.136.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S.135.

¹⁴⁷ Ebd., S.135.

¹⁴⁸ Ebd., S.135.

¹⁴⁹ Ebd., S.135.

¹⁵⁰ Ebd., S.135.

¹⁵¹ Im zweiten Teil der Arbeit wird diesem gierigen Streben nachgegangen. Es wird als „Genießen“ benannt werden, welches, wird es ausschließlich gesetzt, das Begehren zerstört.

„der *Gossenablauf* [...] der Civilisation wir ihm ein *Lebenselement*. Die völlige *unnatürliche* Verwahrlosung, die verfaulte Natur wird zu seinem *Lebenselement*. Keiner seiner Sinne existirt mehr, nicht nur nicht in seiner menschlichen Weise, sondern in einer *unmenschlichen*, darum selbst nicht einmal thierischen Weise. Die rohsten *Weisen (Instrumente)* der menschlichen Arbeit kehren wieder [...].“¹⁵²

In diesem Sinne kann man auch von einem Verschwinden des „Menschen“ sprechen. Nicht nur gilt das Streben nach Quantität als hegemonial. Effizient vermag einzig der zu sein, der sich selbst reduziert, das Leben auf Kredit setzt um des Habens willen. Äußerung, Sozialität, Miteinander der Produktion verlieren ihre fundamental emanzipative Bedeutung und meinen nur noch Verschwendung an Ressourcen, die nicht monetär abgegolten werden.

„Und nicht nur deine unmittelbaren Sinne, wie Essen etc mußst du absparen, auch Theilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusionen zu Grunde gehen willst.“¹⁵³

„Und wie die Industrie auf die Verfeinerung der Bedürfnisse, ebenso sehr spekulirt sie auf ihre *Rohheit*, | aber auf ihre künstlich hervorgebrachte Rohheit, deren wahrer Genuß daher die *Selbstbetäubung* ist, diese *scheinbare* Befriedigung des Bedürfnisses.“¹⁵⁴

Ich möchte an dieser Stelle nochmals auf den Zusammenhang Leidenschaft – Objekt eingehen. Marx spricht vom „ontologischen Wesen der menschlichen Leidenschaft“¹⁵⁵. Hiermit ist jedoch kein ahistorisches Fixum gemeint. Vielmehr ist damit eine geschichtlich-gesellschaftlich je zu gestaltende Grundbeziehung zwischen Mensch und Gegenstand angesprochen. Die Art der Leidenschaft, die sich darin äußert nach welchem Gegenstand sie verlangt, ist Anzeiger der Verfasstheit des Menschen in einer je konkreten Gesellschaft. Eben solches gilt von den Empfindungen. Die Gegebenheitsweise des Gegenstandes bestimmt die Art des Genusses am Gegenstand.¹⁵⁶ Da sich in der Weise des Genießens des sinnlichen Gegenstandes wiederum das je historische „Wesen des Menschen“ zeigt und bestätigt, zeigt sich also in den Formen des Genusses der Grad an Emanzipation oder das Ausmaß der

¹⁵² Marx, PM, S.136.

¹⁵³ Ebd., S.139.

¹⁵⁴ Ebd., S.141.

¹⁵⁵ Ebd., S.181.

¹⁵⁶ Vgl. Ebd., S.181.

„verfaulte[n] Natur“¹⁵⁷ einer Gesellschaft. Beruht der Wirkmechanismus einer Gesellschaft wesentlich darauf, den Körper zu spalten und somit die Aneignung des unorganischen Körpers zu verhindern, so sieht sich der Begehrensbezug zum Gegenstand/Anderen, zu dem sich der Mensch im Verhältnis der Potenz sieht, strukturell blockiert. Gesellschaftliche Organe können sich nicht bilden, der Körper ist seiner Ausdehnung beraubt. Dass das Begehren in diesem Sinne die Frage nach der Weltweitheit des Körpers mitbringt, haben wir gesehen. Der Mensch selbst in seiner „menschlichen“ Form steht also in der Art des Gegenstandsbezugs auf dem Spiel.

Zeichnet sich der Mensch – Gegenstandsbezug durch einen radikalen Entzug aus, wie gesehen, wird die Möglichkeit, in welcher der Mensch konstitutiv steht, strukturell geraubt, wird er organisch, in seinen Bedürfnissen und Leidenschaften, in seinen Empfindungen systematisch isoliert, denn gerade seine Ausdehnung und damit *Berührung* wird verunmöglicht, so braucht es einen Kitt, um diese inselhaften, für sich „genießenden“ Individuen zusammenzuhalten. Jenes Band, das sich wie ein fahler Faden durch die Gesellschaft zieht, ist das Geld.

„Wenn das *Geld* das Band ist, das mich an das *menschliche* Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und d[em] Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller *Bande*? Kann es nicht alle Bande lösen und binden? Ist es darum nicht auch das allgemeine *Scheidemittel*? Es ist die wahre *Scheidmünze*, wie das wahre *Bindungsmittel*, die [...] Kraft der Gesellschaft.“¹⁵⁸

Im Geld ist der pervertierte Bezug zum Gegenstand angezeigt, in dem die Leidenschaft nur über ein Genießen ohne Begehren funktioniert. Dass dieses Genießen, das den Anderen von sich abstößt nicht nur durch eine Proletarisierung des Körpers in Gang gesetzt wird, sondern auch potenziell tödlich sein kann, wird der zweite Teil, in dem es um die Frage nach dem Verhältnis von Begehren und Genießen innerhalb des *Diskurses des Kapitalisten* aus psychoanalytischer Sicht gehen wird, zeigen. Was für zerstörerische Kräfte innerhalb dieses Diskurses entstehen, wird in einer Symptomatologie des Körpers direkt am Körper, an seinen Symptombildungen gezeigt werden.

¹⁵⁷ Ebd., S.136.

¹⁵⁸ Ebd., S.184.

2. TEIL: PSYCHOANALYSE. DER DISKURS DES KAPITALISTEN UND SEINE SYMPTOME

4 BEGEHREN

4.1 „Begehren als Begehren des Anderen“

Genau dieser Proletarisierung des Begehrens als möglichem In-Gemeinschaft-Stehen soll nun genauer nachgegangen werden.

Dies, indem ich zunächst eine Besprechung des fragilen Verweisungsverhältnisses Begehren-Genießen¹⁵⁹ in ihrem radikal unterschiedlichen Bezug zum Objekt geben werde, um sodann den *Diskurs des Kapitalisten* als Instandsetzung einer sich in die Isolation drehenden „Maschine des Genießens“ vorzustellen, die diverse Formen der Proletarisierung produziert, ihren stärksten Ausdruck aber in der Proletarisierung des Körpers (des Begehrens) findet.

Bei Marx haben wir gesehen, dass der Subjekt-Objekt Bezug, bzw. der Bezug Subjekt/Anderer eine Dialektik der Intersubjektivität zeigt, die im gesellschaftlichen Zustand einer Lebensform den grundsätzlichen Mangel, der das Subjekt auszeichnet, der das Bedürfnis nach der objektiven Welt als seinem anzueignenden Körper beschreibt, in das Bedürfnis nach dem Anderen, in die, wie Marx sagt, „menschliche Form“ des Bedürfnisses verwandelt. Wir haben diese menschliche Form des Bedürfnisses Begehren genannt. Auch die Psychoanalyse operiert mit den Begriffen des Bedürfnisses und des Begehrens. Zwar handelt es sich um eine theorieeigene Begriffsbildung, deren Vergleich mit der Marxschen ein eigenes Forschungsfeld wäre, dennoch haben wir es gerade in der Theoriebildung Jacques Lacans ebenfalls mit einem Verständnis des Begehrens zu tun, das sich prinzipiell im Feld der Intersubjektivität

¹⁵⁹ Ich werde für Lacans Begriff *jouissance* hauptsächlich die deutsche, im Hinblick auf den Begriffsumfang nicht ganz stimmige Version „Genießen“ verwenden, um die Parallele zu dem, was bei Marx „Genuß“ ist, offenzuhalten. Ausnahmen sind zitierte Stellen mit anderem Begriffsgebrauch.

abspielt. Bei Lacan ist der Andere ursprünglich,¹⁶⁰ im Sinne dessen, dass was das Subjekt in seinem Sein vorfindet ihm schon immer vorausgeht und es prägt. Lacan sieht, „dass die Alterität schon immer die Konstitution der Identität oder des Ichs begleitet, also dass der vorrangige Ort der Identität in Wirklichkeit in sich ein Anderer wäre.“¹⁶¹ Es geht um eine immer schon vorhandene Nicht-Identität.

„Die strukturalistische Spannung von Lacans Denken führt dazu, dass bei ihm das Ich wie etwas ist, das von Außen kommt, das vom Außen beseelt wird, anstatt sich aristotelisch zu konstituieren wie ein evolutiver Gipfel (die Aktualisierung einer Potenz).“¹⁶²

Das Subjekt ist von Beginn an in das System der symbolischen Ordnung, der Signifikanten, eingebunden – in diesem Sinne entsteht auch der Körper bzw. die Bedürfnisse des Körpers nur über die Wirkung des Signifikanten. Das körperliche Bedürfnis wäre in diesem Sinne äquivalent zu setzen mit dem Anspruch, in dem es hingegen gelungen ist, dieses Bedürfnis in Sprache, d.h. in eine soziale, intersubjektive Form umzuwandeln.¹⁶³ Sobald das Bedürfnis zum Anspruch an den Anderen wird, wird nicht mehr nur ein rein natürliches Objekt begehrt, sondern der Andere selbst. „Der Signifikante Anspruch hebt das natürliche Bedürfnis also auf. Der Anspruch dreht sich nicht um das Objekt, sondern um den Anderen.“¹⁶⁴

Lacan hat verschiedene Formulierungen für das Begehren gefunden. Jene, die uns am meisten beschäftigen wird, ist die, mit der das Begehren eine wesentlich intersubjektive Form annimmt: „Begehren als >Begehren des Anderen<“¹⁶⁵. Hier ist der Gegenstand des Begehrens nicht ein Objekt, an dem jenes seine Erfüllung finden könnte. Das Subjekt begehrt das „Begehren des Anderen“.¹⁶⁶ Dieses Begehren gibt es nur in der Sphäre des Symbolischen, wo es um Anerkennung geht.¹⁶⁷ Anerkennung kann nur der

¹⁶⁰ Jacques Lacan, „Die Bedeutung des Phallus“, in: *Schriften II*, Weinheim 1991, S.127.

¹⁶¹ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.248.: „la seconda tesi, che è quella che Lacan, considera che l'alterità accompagni da sempre la costituzione dell'identità, ovvero che l'Io, dunque il luogo principe dell'identità, sia in realtà, in se stesso, un altro.“

¹⁶² Ebd., S.250.: „la tensione strutturalistica del suo pensiero conduce Lacan a definire l'Io come qualcosa che viene da fuori, che aspira dall'esterno il soggetto anziché costituirne aristotelicamente il suo culmine evolutivo (l'attualizzazione di una potenzialità).“

¹⁶³ Vgl. Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.28.

¹⁶⁴ Ebd., S.29.

¹⁶⁵ Ebd., S.17.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd., S.17.

¹⁶⁷ „Das Begehren des Menschen [findet] seinen Sinn im Begehren des anderen. Und das nicht so sehr, weil der andere den Schlüssel zum begehrten Objekt besitzt, sondern vielmehr weil sein erstes Objekt

Andere geben. Es handelt sich um eine Dialektik des Begehrens, die „das Begehren des Anderen“ anvisiert. Das Bedürfnis dagegen ist in den Naturzusammenhang verstrickt, findet seine Befriedigung im Objekt, die Dialektik liegt nun darin

„...dass versucht wird, das Begehren von der physiologisch-instinkthaften Dimension des Bedürfnisses zu lösen, um es in jene eigentlich menschliche Dimension der symbolischen Befriedigung, die an intersubjektive Anerkennung gebunden ist, einzuschreiben. Eine Befriedigung also, die den einseitigen Antrieb des Subjekts zu einem Objekt [...] ausschliesst und vielmehr von einer intersubjektiven Reziprozität ausgeht, in der die symbolische Verwirklichung eines Subjekts von dem abhängt, was im Anderen geschieht.“¹⁶⁸

Halten wir fest: Was für Marx den Unterschied von „natürlichem“ und „menschlichem Bedürfnis“ ausgemacht hat, finden wir wieder in der Differenz von Bedürfnis und Begehren. Auch „menschliches“ und „natürliches Bedürfnis“ unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zum Objekt. Der dem natürlichen Bedürfnis korrespondierende Gegenstand ist ein Objekt, und insofern der Mensch ein natürliches Bedürfnis befriedigt, erscheint auch dieser als Objekt. „Menschlich“ ist ein Bedürfnis also dann, wenn es sich von dem verdinglichenden Charakter seines Bedürfnisses distanziert hat und der Andere die Bühne betritt. Schon bei Marx haben wir dieses Bedürfnis als Begehren interpretiert. Die „Menschlichkeit“ des Begehrens im Unterschied zum Bedürfnis macht sich gerade durch ein fundamentales In-Bezug-Sein bemerkbar. Recalcati fächert den Bedeutungsumfang dieses Begehrens nochmals in vier Unterteilungen auf:

1. Begehren ist intersubjektiv – was begehrt wird ist die Anerkennung durch den Anderen. Hier findet Begehren niemals Befriedigung an einem Objekt.
2. „Das Begehren des Anderen“ ist eben „das Begehren des Anderen“ – hier geht es um die Beschaffenheit dieses Anderen und die Art, wie er auf das Subjekt wirkt (welche Ebenen im Subjekt er etwa stärkt, welche er schwächt, was er anreizt etc. was eine bestimmte symbolische Ordnung anregt etc. ...).

darin besteht, vom anderen anerkannt zu werden.“ Jacques Lacan, „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“, in: *Schriften I*, Weinheim 1991, S.118.

¹⁶⁸ Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.18.

3. Begehren als eine durch den Anderen geschaffene Matrix. Dieser stets anwesende Andere strukturiert das Begehren. Er ist „inhärente[r] Andere[r]“.¹⁶⁹
4. Begehren zeichnet sich durch seine ihm inhärente, grundsätzliche Unbefriedigbarkeit aus. Stets wird ein anderes Ding begehrt, doch kein Objekt bringt Befriedigung.¹⁷⁰

4.2 Begehren? Genießen!

Will man nun das für uns zentrale Verhältnis, das zwischen Begehren und Genießen besteht, fassen, muss man von einer fundamentalen Spannung zwischen diesen beiden Polen ausgehen. Begehren kann nur da entstehen, wo das Genießen durch die symbolische Kastration begrenzt ist. Im Folgenden orientiere ich mich hauptsächlich an Tim Caspar Boehmes Besprechung *Ethik und Genießen. Kant und Lacan*.¹⁷¹ Boehme bestimmt dieses Verhältnis zunächst wie folgt:

„Begehren und *jouissance* verweisen zwar aufeinander, sind aber auf verschiedenen Ebenen angesiedelt. Während das Begehren innerhalb der Grenzen der Sprache operiert, zugleich aber über diese hinausweist, ist *jouissance* außerhalb dieser Grenzen angesiedelt, läßt sich aber nicht vollständig aus dem Bereich der Sprache verdrängen.“¹⁷²

Lacan verortet das Genießen – *jouissance* auf allen drei Ebenen seiner Trias: Im Rahmen des Symbolischen zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie von diesem ausgeschlossen ist – ihr Ausschluss wird in der symbolischen Kastration (als Einschluss des Subjekts in das Symbolische) besiegelt.

„Die aus diesem Verbot resultierende Unmöglichkeit von *jouissance* ist ihrerseits konstitutiv für das Begehren, das sich der verbotenen *jouissance* asymptotisch näher, dabei aber stets innerhalb der Grenzen des Symbolischen verbleibt, um sich, beziehungsweise das Subjekt vor der *jouissance* zu schützen.“¹⁷³

Im Rahmen des Realen ist das Genießen als etwas Unmögliches, etwas nicht Symbolisierbares gekennzeichnet. Das Reale ist der vorrangige Ort des Genießens.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ebd., S.19.

¹⁷⁰ Vgl. für alle Punkte Ebd., S.19.

¹⁷¹ Tim Caspar Boehme, *Ethik und Genießen. Kant und Lacan*, Wien 2005.

¹⁷² Boehme, *Ethik und Genießen*, S.90.

¹⁷³ Ebd., S.73f.

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S.74.

Die symbolische Ordnung fungiert im Hinblick auf das Genießen als Eingrenzung/Zähmung:

„Unabhängig von der sprachlichen Ordnung wäre *jouissance* grenzenlos, aber auch tödlich. Die Sprache beziehungsweise die symbolische Kastration stellt somit eine notwendige Begrenzung von *jouissance* dar, damit eine halbwegs geordnete psychische Ökonomie überhaupt möglich ist.“¹⁷⁵

Begehren und Genießen zeigen also ein ineinander verschränktes Verhältnis: Kann sich Begehren nur im intersubjektiven Feld des Symbolischen entwickeln, jenseits der symbolischen Kastration, so strebt es doch auf jenes verlorene, den Beschränkungen der Sprache nicht unterstelltem Genießen zu, das aus einem als paradiesisch imaginierten Davor kommt. Dieses paradiesische, nicht vom Mangel gekennzeichnete Genießen soll den Mangel im Begehren aufheben. Nun zeichnet sich das Begehren durch eine ihm inhärente Eigenart aus: Die Bedingung seiner Existenz liegt in seiner Nicht-Erfüllung. Das „Objekt *a*“¹⁷⁶ muss verloren bleiben. Jenes Begehren, das sich realisiert hat, hat der Versuchung nicht widerstanden, seine unmögliche Erfüllung zu erzwingen und hat damit in seiner Erfüllung buchstäblich seinen Tod herbeigerufen. Ein solches Begehren hat sich auf den Tod hin oder im Tod verwirklicht. Interessant ist, dass Lacan, wie Boehme betont, in diesem Zusammenhang von einem „Übergreifen des Todes auf das Leben“¹⁷⁷ spricht. Daniel Bensaid hat in seiner Besprechung der Arbeit bei Marx eine ebensolche Verbindung hergestellt und das Kapital auf die Seite einer nicht mehr zugänglichen, abgestorbenen, unvermittelten Vergangenheit, des Todes gestellt, die nicht entfremdete Arbeit jedoch dem Leben zugeordnet. Es scheint, und diese Vermutung wird sich später noch bestätigen, dass der *Diskurs des Kapitalisten* genau diese tödliche Verschiebung des Begehrens auf seine (unmögliche) Erfüllung, auf das Genießen, des Lebens in den Tod zu seiner Bedingung hat.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ebd., S.85.

¹⁷⁶ Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten 1978, S.23.

¹⁷⁷ Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim 1996, S.351. oder siehe: Boehme, *Ethik und Genießen*, S.90.

¹⁷⁸ Vgl. Daniel Bensaid, *Marx l'intempestivo. Grandezze e miserie di un'avventura critica*, Roma 2007, S.354. Siehe auch eine Stelle bei Marx im Kommunistischen Manifest: „In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht also die Vergangenheit über die Gegenwart, in der kommunistischen die Gegenwart über die Vergangenheit. In der bürgerlichen Gesellschaft ist das Kapital selbstständig und persönlich, während das tätige Individuum unselbstständig und unpersönlich ist.“ Marx, Engels, *Das Kommunistische Manifest*, S.63.

„Das lebende Subjekt hingegen muß auf Distanz zur *jouissance* bleiben und entsprechend verhindern, daß sein Begehren wirklich realisiert wird.“¹⁷⁹

Das Begehren schützt sich vor seinem eigenen geheimen Ziel, das zugleich seine Auslöschung markiert, dadurch, niemals an sein Ende zu kommen und also sein Begehren niemals aufzugeben.¹⁸⁰ Es ist in diesem Sinne konstitutiv für das Begehren, dass es nicht mit seinem Objekt zusammenfällt – es von diesem getrennt ist.¹⁸¹ Das Subjekt muss einen Schutz vor seiner Selbstzerstörung aufbauen. Dieser kommt nur mithilfe seines Begehrens – darin niemals in einem Objekt seine letzte Befriedigung zu finden, also an seinem Begehren festzuhalten – zustande.¹⁸² Lacan dazu: „...das Begehren ist eine Abwehr, die Abwehr dagegen, eine Grenze im Genießen zu überschreiten.“¹⁸³

Ausgangspunkt für das Verständnis dieser immanenten Verweisung ist uns die gewissermaßen vor der Sprache, also vor der Begrenzung, die sich durch Sprache ereignet, liegende primäre, innige Beziehung, die sich zwischen Mutter (oder geeignetem Substitut) und Kind auftut. Hier, wo der Andere noch nicht zwischen diese beiden getreten ist, sprechen wir in einem ersten Sinne von Genießen. In der Verschränkung von Brust/Mund bzw. Mutter/Kind scheint ein Genießen gegeben zu sein, das noch keine Beschränkung erfahren hat.¹⁸⁴

Die Frage nach der Verfasstheit jenes ohne Beschränkung genießenden Wesens, das vor der Kastration lebt und dennoch schon unsicher in der Sprache Platz genommen hat, bespricht Boehme in einer für unsere Thematik besonders fruchtbaren Weise. Unbeschränktes Genießen scheint nämlich auf den Körper vor der Kastration zu verweisen, auf den Körper, der noch nicht durch die symbolische Ordnung beschnitten ist. Lacan spricht von einer „Eigenschaft des lebenden Körpers“¹⁸⁵ und in diesem Zusammenhang von einer „genießende[n] Substanz“¹⁸⁶, die körperlich sei. Jenes Genießen also, das nicht im Symbolischen über die Bindung mit dem Begehren

¹⁷⁹ Boehme, *Ethik und Genießen*, S.90f.

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., S.91.

¹⁸¹ Vgl. Lacan, *Das Seminar. Buch VII*, S.95.

¹⁸² Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.91.

¹⁸³ Lacan, *Schriften II*, S.202.

¹⁸⁴ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.93.

¹⁸⁵ Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XX: Encore*, Weinheim 1986, S.27.

¹⁸⁶ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.27.

zusammenwirkt, verweist also auf den Körper.¹⁸⁷ Vielmehr auf eine Form, eine Existenzweise, die dieser annehmen kann.

Boehme zieht den Schluss, dass für Lacan:

„der Körper, definiert als genießende Substanz, nicht anders gedacht oder erfahren werden kann als etwas, das genießt, und daß diese *jouissance* nur durch die Kastration begrenzt wird. Ohne Sprache beziehungsweise symbolische Ordnung scheint es für den Körper kein Hindernis zu geben, das ihn in seiner Eigenschaft als genießender Substanz beeinträchtigen könnte. Die Unbegrenztheit der *jouissance* scheint daher für Lacan nahezu synonym mit reiner, das heißt unkastrierter Körperlichkeit.“¹⁸⁸

Die in dieser „reinen Körperlichkeit“ gefundene Befriedigung muss an der Schwelle zum Symbolischen jedoch aufgegeben werden. Wenn die Mutter (oder eben ein anderer ursprünglich „erster“) das Kind über die Sprache in die Ordnung des Symbolischen eingliedert, muss das Kind in wesentlicher Weise auf diese unmittelbare Art der Befriedigung verzichten. Dafür wird aber über die Sprache ein Bezugsfeld aufgemacht. Hiermit verändert sich, und das ist für uns wesentlich, die „Qualität des Körpers“¹⁸⁹. Er wandelt sich von einem Körper, der genießt (ohne großen Anderen), in einen Körper, der den Anderen in sich aufnehmen muss, um Körper zu sein. Genießen kann also als der Zustand eines Körpers gefasst werden, in dem dieser jenseits des Anderen lebt. In der symbolischen Kastration – also im Ödipuskomplex, der dieser analog gesetzt werden kann, wird das Genießen eingeschränkt. Im Subjekt entsteht aus dieser Einschränkung des Genießens, aus dem Ausschluss des Genießens aus der symbolischen Ordnung ein fundamentaler Mangel – der sich zweifach zeigt:

1. Das Fallen in die Sprache, das ein ihr Verfallen-Sein ist, fordert den Verzicht auf das derart gerichtete Genießen, fordert eine Lösung des Subjekts von dieser Eigenschaft seines Körpers, die des unbeschränkten Genießens fähig ist. Hier entsteht Mangel, der sich nach diesem nicht-sprachlichen, nichtvermittelten Genießen zurücksehnt.

¹⁸⁷ Boehme folgt auf S.93 in *Ethik und Genießen* der These, die von Slavoj Žižek und vor allem auch von Juranville vertreten wird: Es handelte sich beim Genießen in erster Linie um Körper. Er führt Žižek an, der von einer „prä-symbolische[n] „Substanz““ spricht, auch vom „Körper als materialisiertes, inkarniertes Genießen“ Slavoj Žižek, *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Wien 1992, S.240. Und vor allem Juranville: „Das Genießen ist Körper durch und durch“ Alain Juranville, *Lacan und die Philosophie*, München 1990, S. 286.

¹⁸⁸ Boehme, *Ethik und Genießen*, S.94f.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd., S.94.

2. Die Sprache selbst ist aufgrund ihrer Struktur mangelhaft – insofern sie sich nicht als Ganzes zeigt. Sprache selbst und Anderer weisen also einen Mangel auf, der erst das Begehren des Subjekts in Gang bringt.¹⁹⁰

„Aus der Unvollständigkeit beziehungsweise dem Mangel des Anderen geht nun das Begehren des Anderen hervor. Durch die Frage danach, was der Andere von ihm will, entsteht wiederum das Begehren des Subjekts, genauer gesagt, entsteht damit durch diesen unvollständigen Anderen zugleich auch das Subjekt als begehrendes. Das Subjekt bringt so seinen eigenen Mangel zur Überschneidung mit dem Mangel des Anderen. Der Mangel ist Lacan zufolge daher nicht zuletzt für das Entstehen von Subjektivität konstitutiv.“¹⁹¹

Nun ist diese durch Mangel beschriebene Struktur der Sprache zugleich dafür verantwortlich, dass das Genießen zwar in ihr begrenzt wird, dennoch bietet dieselbe Struktur durch ihre Unabgeschlossenheit Platz für das Genießen. „In diesem Sinne läßt sich von *jouissance* als einem irreduziblen „Rest“ sprechen, den die Sprache aufgrund ihrer Unabgeschlossenheit hervorbringt.“¹⁹² Bei der Betrachtung jenes Mangels durch den sich der Andere definiert, finden wir die unauflösliche Verwobenheit von Begehren und Genießen angezeigt: Der dem Anderen inhärente Mangel regt erst das Begehren an, doch ist der geheime Punkt, auf den Begehren zielt, die volle Erfüllung im (verlorenen) Genießen. Begehren aber ist nur so lange ein solches, als es diese Erfüllung niemals einholen kann, als es immer in einem Darauf-Hin zur Erfüllung steht. „Unerreichbar ist dieses Ziel einerseits dadurch, daß das Subjekt nicht mehr hinter die Sprache zurück kann und die Sprache damit die Möglichkeit einer unbegrenzten *jouissance* ausschließt. Andererseits hat das Begehren kein Objekt, durch dessen Erlangung es tatsächlich ans Ziel gelangen könnte.“¹⁹³

Wird nun das Fallen in die Sprache, das zugleich Gewinn und Verlust ist, nicht akzeptiert oder kommt es zu einer Regression, so taucht in einer gespenstischen Wiederkehr der „reine“ Körper vor der symbolischen Kastration wieder auf. Hier bildet er die erwähnte Eigenschaft aus, ohne Welt und Anderen zu genießen, und diese Abgewandtheit bietet ihm (im Nachhinein imaginierte) Erfüllung. In der

¹⁹⁰ Vgl. Ebd., S.87f.

¹⁹¹ Ebd., S.88.

¹⁹² Ebd., S.88f.

¹⁹³ Ebd., S.89.

gesellschaftlich herbeigeführten Rückführung auf diesen Zustand des Körpers setzt sich eine Proletarisierung des Körpers ins Werk. Das ins Werk gesetzte Genießen nämlich zielt genau auf diesen „reinen“ und in der Regression auf diese „Reinheit“ reduzierten, proletarisierten Körper vor der Sprache, der auf sein Genießen reduziert ist. Die symbolische Ordnung eines kapitalistischen Konsumsystems, die ihre ganze Kraft in die Präsentation des Dings in Form des Konsumobjekts legt, funktioniert über den Ruf des Anderen zum Genuss. An der Ware wird die Erfüllung und Wiedergutmachung jenes existenzial bedeutsamen Verlusts suggeriert.

4.3 Ding, Genießen und Todestrieb

Lacan akzentuiert in seiner Freud Lektüre die Differenz jener zwei Formulierungen des Unbewussten, wie sie Freud formuliert hatte. Die eine bezieht sich auf das Unbewusste, wie es in der *Traumdeutung*¹⁹⁴ gesetzt war, das für Lacan sprachlich funktioniert¹⁹⁵ – also sich im Symptom, im Lapsus etc. wiederkehrend zeigt, die andere ist jene, die sich bei Freud ab *Jenseits des Lustprinzips*¹⁹⁶ deutlich machte – das Unbewusste, das sich als stete und unerbittliche Wiederholung eines krankhaften Genießens abseits der Sprache zeigt, das auf die Zerstörung des Subjekts selbst hinläuft.

„what interests us qua repetition, and which is registered with dialectic of *jouissance*, is properly speaking what goes against life. It is at the level of repetition that Freud sees himself constrained, in some way, by virtue of the very structure of discourse, to spell out the death instinct.“¹⁹⁷

Wenn es also zur Bedeutung des Genießens bei Lacan geht, befinden wir uns immer schon im Ambitus des Todestriebes und der Herrschaft des Es.¹⁹⁸ Wir haben gesehen, dass das Genießen für das Subjekt gefährlich, ja existenzbedrohlich werden kann.

Im Todestrieb muss etwas vermutet werden, das dem Begehren gefährlich entgegensteht.¹⁹⁹ Bei Lacan ist der Todestrieb von biologischen Anklängen befreit, zwar kann sein Wirken in den Tod führen aber sein Ziel ist nicht primär der Tod, wie

¹⁹⁴ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Frankfurt/M. 2009.

¹⁹⁵ Lacan, *Das Seminar. Buch XI*, S.26.: „Das Unbewußte ist wie eine Sprache strukturiert.“

¹⁹⁶ Sigmund Freud, „Jenseits des Lustprinzips“, in: *Gesammelte Werke Bd.13*, Frankfurt/M. 1999.

¹⁹⁷ Jacques Lacan, *The Seminar. Book XVII. The other side of psychoanalysis*, New York 2007.

¹⁹⁸ Vgl. Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.32. und Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.20.

¹⁹⁹ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.97.

bei Freud.²⁰⁰ Mehr geht es darum, dass dieser Trieb zu keinem Ende führt, dass sein wesentliches Merkmal die immer von Neuem beginnende Wiederholung ist. Lacan hat den Todestrieb so beschrieben: „Destruktionswille. Ein Wille, aufs Neue wieder anzufangen. Ein Wille zu etwas Anderem, insoweit alles in Frage gestellt werden kann von der Funktion des Signifikanten aus.“²⁰¹ Darin besteht zunächst der Wiederholungszwang – im ständigen Neuanfang.²⁰² Will man den Todestrieb verstehen, ist es sinnvoll ihn in einen Kontext mit dem Ding zu stellen und darin seine radikal verschiedene Funktionsweise zum Begehren hervorzuheben.

Lacan hat im Seminar VII²⁰³ Freuds Fassung des „Dings“ revitalisiert.²⁰⁴ Im Aufbringen dieses Begriffs, den Lacan aus Freuds *Entwurf einer Psychologie*²⁰⁵ zitiert, wird der Versuch unternommen, jene Dimension zu beschreiben, die jenseits des Begehrens steht und doch vorhanden ist, auf die das Genießen rekurriert.²⁰⁶

„Wo das Begehen vom Anderen kommt, da befindet sich das Genießen auf der Seite des Dinges. Es handelt sich also um einen doppelten Gegensatz:

Anderer-----Begehren

Ding-----Genießen

Auf der einen Seite das dialektische Verhältnis von Begehren und Anderem, auf der anderen Seite die nicht- dialektische Fixierung des Genießens an das Ding. Wie gesehen ist das Begehren dialektisch an den Anderen gebunden, insofern es in seiner Struktur Begehren des Anderen ist, Begehren des Begehrens des Anderen. Es ist überdies der Signifikant – d.h. die Wirkung des Anderen auf das Subjekt - , der macht, dass der Körper seines Genießens beraubt wird und sich das Subjekt als Seinsmangel konstituiert. Wir sollten deshalb einen Zusammenhang zwischen der Wirkung des Anderen auf das Subjekt und der Produktion des gespaltenen Subjekts, des Subjekts als Seinsmangel herstellen. Das Begehren kommt auch in diesem Sinne vom Anderen. Es kommt vom Anderen, weil es der vom Anderen ins Spiel gebrachte Signifikant ist, der das Subjekt um den Verlust eines Genießens herum organisiert. Das Begehren zieht seine Kraft nämlich nicht aus dem Sein, sondern aus dem Seinsmangel, aus jenem Mangel, der durch die Unterordnung des Subjekts unter den Anderen determiniert wird. Das Genießen indessen steht nicht in einer Beziehung zum Anderen, sondern zum Ding.“²⁰⁷

²⁰⁰ Vgl. Ebd., S.103.

²⁰¹ Lacan, *Das Seminar. Buch VII*, S.256f.

²⁰² Hierin zeigt sich eine „willkommene“ Parallele zur Konditionierung der Subjekte im *Diskurs des Kapitalisten*.

²⁰³ Lacan, *Das Seminar. Buch VII*.

²⁰⁴ Vgl. Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.33.

²⁰⁵ Sigmund Freud, „Entwurf einer Psychologie“, in: *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Frankfurt/M. 1999.

²⁰⁶ Vgl. Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.33.

²⁰⁷ Ebd., S.33f.

Für Freud ist das Ding Kennzeichen für das niemals wieder erreichbare Objekt, an dem grenzenloses Genießen möglich war.²⁰⁸ Das Ding lässt sich der Ordnung des Realen zuzählen. Kommt es zu einer Berührung zwischen Ding und Anderem, ist das Ding immer schon ausgelöscht, Leere, da Sprache das Ding niemals repräsentieren kann.²⁰⁹ „Das verlorene Objekt“ hat, wie Recalcati betont, konstitutiven Charakter für die Bildung von Subjektivität.²¹⁰ In diesem Sinne ist und bleibt das Ding ein nicht zu erreichendes, dessen Unerreichbarkeit erst Ermöglichungsbedingung des Begehrens ist und mit seiner Unerreichbarkeit dieses lebendig hält. Wir können mit Boehme und Lacan also von einem für das Begehren lebensnotwendigen Nicht-Haben des Dings sprechen.²¹¹ Hier finden wir eine Analogie zum Inzestverbot, nur die Distanzierung des Kindes von der Mutter eröffnet diesem einen Platz in der symbolischen Ordnung und also im Begehren. „Das Verhältnis von Ding und Subjekt ist dabei analog zum Verhältnis von Mutter und Kind im Inzestverbot, denn auch in diesem Fall gewährleistet die Distanz des Kindes zur Mutter die Möglichkeit des Sprechens.“²¹² Diese Eigenschaft, nur um den Preis einer Gefährdung des Subjekts verfügbar zu sein, teilt das Ding „als unerreichbares Ziel des Begehrens“²¹³ mit dem Genießen. Das innere Funktionieren von Begehren, Genießen und Todestrieb zentriert sich nun um den unterschiedlichen Umgang, der mit dem Ding getrieben wird. Wie gesehen, ist das Verhältnis Begehren – Ding notwendig durch Distanz gekennzeichnet. Wird dieser fragile Zwischenraum verwischt, wird die Spannung, die zwischen Begehren und nicht erreichbarbarem Ding besteht, nicht aufrecht erhalten, implodiert das Begehren. Laut

²⁰⁸ Ebd., S.34.

²⁰⁹ Vgl. Lacan, *Das Seminar. Buch VII*, S.151.

²¹⁰ „Es genügt an die Rolle zu denken, die es in den Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie spielt, wo gut ersichtlich wird, wie sich beim Kind die Bildung des Triebkörpers (wo das Objekt verloren ist, konstituieren sich nämlich die sogenannten erogenen Zonen: oral, anal, phallisch) und der Erfahrung der Realität um den Verlust des Objektes (Brust, Faeces, Penis) organisiert. Im Seminar IV hat Lacan im Detail aufgezeigt, inwiefern der Objektverlust strukturellen Charakter hat. Ein solcher Verlust impliziert nämlich keineswegs die Vorstellung, dieses Objekt ursprünglich (vor dem Signifikanten und vor der Sprache) besessen zu haben. Er verweist vielmehr auf die Beschaffenheit des menschlichen Begehrens, das der fundamentalen Unmöglichkeit unterworfen ist, in der Realität das mythische Objekt der ersten Befriedigung wiederzufinden. Die Unmöglichkeit, dass das, was man sucht (das verlorene Objekt) mit dem zusammenfällt, was man findet.“ Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.35.

²¹¹ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.10.

²¹² Boehme, *Ethik und Genießen*, S.107. Lacan dazu: „Was wir im Inzestgesetz finden, gehört als solches auf die Ebene des unbewußten Verhältnisses zum Ding*. Das Begehren nach der Mutter ist nicht zu befriedigen, weil es das Ende, den Endpunkt, das Auslöschen einer ganzen Welt des Anspruchs bedeutet, der Welt, die das Unbewußte des Menschen zutiefst strukturiert.“ Lacan, *Das Seminar. Buch VII*, S.85.

²¹³ Boehme, *Ethik und Genießen*, S.108.

Boehme findet die Negation, die der Todestrieb vornimmt, genau an dieser Stelle statt: Er greift direkt nach dem Ding. Hierin liegt eine weitere Gemeinsamkeit von Genießen und Todestrieb. „Der Signifikant, der mittels der symbolischen Ordnung Begehren und *jouissance* voneinander trennt, führt im Register des Realen *jouissance* und Todestrieb über ihr Verhältnis zum Ding zusammen.“²¹⁴

Slavoj Zizek formuliert ähnlich: Das Begehren zielt auf Genießen, kann es jedoch nie erreichen, da es innerhalb der symbolischen Ordnung darauf immer schon verzichtet hat. Dagegen zeigt sich der (Todes-)Trieb damit konfrontiert, sich das Genießen vom Leibe zu halten.²¹⁵ Boehme folgert, dass das Genießen demnach Teil des Todestriebes sei.²¹⁶ Genießen und Todestrieb wollen stets zur gleichen Zeit am selben Ort sein: Da ein erfülltes Genießen am Objekt (Ware) nach der symbolischen Kastration nicht möglich ist, sondern nur suggeriert wird, wandelt sich das niemals befriedigte Bedürfnis (des Genießens) in einen stets von Neuem zum je neuesten Objekt strebenden Mechanismus, der zu einem Fetisch der Neuheit wird. In der Suche nach der suggerierten aber niemals auffindbaren Erfüllung spielen Todestrieb und Genießen zusammen. Der Todestrieb muss also mit dem Genießen wesensmäßig in Zusammenhang gebracht werden.

Stellt man sich nun die Frage, worin die potenzielle Gefährlichkeit, ja sogar Tödlichkeit dieses bodenlosen Genießens für das Subjekt liegt, das sein Begehren nicht geschützt, sondern im Ding veräußert hat – also genießt – so stößt man auf die „Negativität der *jouissance* in Bezug auf das Symbolische.“²¹⁷ Begehren und Genießen beschreiben radikal unterschiedliche Erfahrungen. Im Genießen stößt man auf jene Formen der Zerstörung des Subjekts, welche dieses aus dem Symbolischen katapultieren, seinen Körper proletarisieren, indem sie ihn zur Regression zwingen. Wird dieser Effekt gesellschaftlich verstärkt, wird der Körper an eine „Maschine des Genießens“ angeschlossen, die frenetisch Waren zum Genuß produziert, so wird Welt entsubjektiviert. Darin stoßen wir auf die Katastrophe, mit der wir gegenwärtig konfrontiert sind. Jenseits des Symbolischen wird Genießen also gefährlich, denn jenseits des Symbolischen operieren Genießen und Todestrieb gemeinsam in ihrem

²¹⁴ Ebd., S.110.

²¹⁵ Vgl. Slavoj Zizek, *Liebe deinen Nächsten? Nein danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Berlin 1999, S.74. Siehe auch: Boehme, *Ethik und Genießen*, S.110.

²¹⁶ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.110.

²¹⁷ Ebd., S.112.

tödlichen Griff nach dem Ding. Todestrieb und Genießen gehen eine Funktionseinheit ein, die im Symptom ihren Ausdruck findet. Die Wiederholung, die sich somit im Symptom ereignet, hat den Zweck, die tödliche Einheit mit dem Objekt aufrechtzuerhalten. So sieht Boehme die tödliche Gefahr für das Subjekt genau darin, dass der Todestrieb sich im Symptom stets wiederholte. Udo Hock formuliert das so: „Denn was die Verdrängung verdeckt, kommt im Wiederholungszwang deutlich zum Vorschein: Jene schicksalshafte, traumatische Bindung an einen nicht-symbolisierbaren Kern des Genießens, die tödlich endet, wenn keine Symbolisierungsarbeit dazwischentritt.“²¹⁸

5 DER DISKURS DES KAPITALISTEN

5.1 Die anthropologische Mutation

Recalcati geht in *L'uomo senza inconscio* an die These, dass wir es gegenwärtig mit einer Art „anthropologischen Mutation“²¹⁹ zu tun haben könnte, die von der herrschenden Gesellschaftsform produziert wird. Bei Lacan finden wir diese als *Diskurs des Kapitalisten*²²⁰, der in erster Linie durch eine Prekarisierung im Sozialen beschrieben werden kann, durch den Rückgang des zentralen Mechanismus der symbolischen Kastration und folglich als Entfesselung des Genießens, das, grenzenlos, sich vom Anderen ablöst und sich im Letzten als Todestrieb zeigt.²²¹ Die „Erfahrung des Subjekts des Unbewussten“²²², die sich konstitutiv im Begehren zeigt, so die These, stehe in einem unauflösbarem Widerspruch zu der Erfahrung innerhalb des *Diskurses des Kapitalisten* und sei derart bedroht. Und so bemüht sich Recalcati auch, die Symptome der Gegenwart zu lesen und sieht sie von dieser drohenden Auflösung gezeichnet, was sich vor allem in Phänomenen der Anorexie und der Panikattacke manifestiert aber auch an den zeitgenössischen Depressionen und der Angst. Während, kurz zusammengefasst, für Recalcati die „Erfahrung des Subjekts des Unbewussten sich als Erfahrung der Wahrheit, der Differenz und der Unzerstörbarkeit des Begehrens

²¹⁸ Udo Hock, *Das Unbewußte Denken. Wiederholung und Todestrieb*, Frankfurt/M. 2000, S.279.

²¹⁹ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.6.

²²⁰ Lacan, „Del discorso psicoanalitico“.

²²¹ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.6.

²²² Ebd., S.6.

zeigt“²²³, sehen wir uns mit einer Zeit konfrontiert, die jener Struktur des Unbewussten entgegensteht. Der „lange[n] Zeit des Gedankens“²²⁴, die der Erfahrung des Unbewussten eigen ist, die den Raum schafft, sich mit dem Chaos zu konfrontieren, sich dem Realen anzunähern, sich zu verlieren, steht ein kontinuierlicher Reizüberschuss (an Objekten etc.) gegenüber, der diese Erfahrung der „Einkehr“ in das Sich-Selbst-Verlieren nicht mehr ermöglicht und stattdessen zu nichtsymbolisiertem Agieren führt. Recalcati zitiert Agostino Racalbuto, der in Anlehnung an diese Beobachtungen die hier gut passenden Begriffe der „Perversion der Veränderung“²²⁵ und des „gedopten Raumes“²²⁶ geprägt hat. Die „Perversion der Veränderung“ soll die anhaltende Beschleunigungsbewegung anzeigen, mit der wir uns in der Hypermoderne konfrontiert sehen, eine sich stets selbst beschleunigende Zeitlichkeit. Durch den ebenso stetigen und schnellen Wechsel und Austausch des Objekts des Genießens wird hier der Versuch gemacht die Kastration, jene Grenze des Genießens, zu leugnen, die mit der Eingliederung ins Symbolische einhergeht. Der Begriff des „erregten, gedopten Raumes“²²⁷ soll dagegen eine Art der Lähmung des Mentalen aufzeigen, die durch die Nichtsymbolisierung zustande kommt. Solcherorts bleiben hundertfach nichtsymbolisierte Objektstücke zurück, die ansonsten durch die Zeit der Verarbeitung und Symbolisierung aus der Fragmentierung herausfinden könnten. Die nicht stattfindende Symbolisierung weist auf die krankmachenden Wirkungen einer bloßen Präsenz hin, eines Überschusses an Objekten. Weiters wird die Erfahrung der Unzerstörbarkeit des Begehrens untergraben.

„Das vom Gesetz befreite Begehren verlegt seine dranghafte Kraft, um sich anonym in ein kollektives Programm des Genießens zu integrieren, von der symbolischen Kastration getrennt und bar einer Befriedigung, aktiviert vom Diskurs des Kapitalisten.“²²⁸

²²³ Vgl. Ebd., S.6.

²²⁴ Vgl. Ebd., S.7.

²²⁵ Agostino Racalbuto, „Il setting psicoanalitico e la persona dell’analista“, in: *Gli argonauti*, 99, 2003, p.296-297.: „perversione del cambiamento“. zitiert bei Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.7.

²²⁶ Racalbuto, „Il setting psicoanalitico e la persona dell’analista“, S.297.: „spazio drogato“. zitiert bei Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.7.

²²⁷ Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.7.

²²⁸ Ebd., S.8.: „Il desiderio svincolato dalla Legge smarrisce la sua forza propulsiva per integrarsi anonimamente in un programma collettivo di godimento sconnesso dalla castrazione simbolica e privo di soddisfazione, attivato dal discorso del capitalista.“

Mit dem Imperativ des Genießens, den der *Diskurs des Kapitalisten* schafft, wird Sublimierung unterbunden, der Trieb findet unmittelbar Zugang zum Genießen – was nicht nur zu unsymbolisiertem Agieren, sondern etwa auch zu einer „kompulsiven Sexualität“²²⁹ führt, die sich reibt, ohne sich zu berühren – die Haut umgeht – also den Anderen.²³⁰ Auf den Punkt gebracht, ist Recalcatis These also, dass wir in einem Gesellschaftssystem leben, das dem Unbewussten entgegenstehe, genau weil es die fruchtbare und konstitutive Dialektik von Gesetz und Begehren aufhebt zugunsten eines Hedonismus, der als Gesetz das Genießen vorschreibt. Sozialer Imperativ ist genau das Genießen ohne Beschränkung geworden. All das findet seinen Ausdruck im Symptomatischen.

5.2 „Maschine des Genießens“ und Proletarisierung des Körpers.

Der *Diskurs des Kapitalisten* produziert eine „Maschine des Genießens“²³¹, die zum einen die Proletarisierung des Körpers bewirkt und zum anderen die „Prekarität des Anderen“²³² herbeiführt. Anhand von zwei Stellen in *L'uomo senza inconscio*, in denen Recalcati den Zusammenhang zwischen Proletarisierung und *Diskurs des Kapitalisten* bespricht, ist der für diese Arbeit zentrale Begriff der „Proletarisierung des Körpers“ indiziert:

„Das geteilte Subjekt, vom Signifikanten abgetrennt, vom Mangel im Sein und vom Begehren gelöst, wird zu einem reinen, gierigen Willen zum Genießen, ist pervers auf seinen Körper als bloßes Instrument des Genießens reduziert. Es ist das, was Lacan meint, wenn er sich auf einen Effekt der Proletarisierung bezieht, der dem Diskurs des Kapitalisten eigen ist.“²³³

In dieser ersten Stelle ist die proletarisierende Funktion des *Diskurses des Kapitalisten* angesprochen, die das Subjekt auf jene Form von Körperlichkeit reduziert, die vor der symbolischen Kastration existiert und von der schon die Rede war. Dass mit dieser

²²⁹ Vgl. Ebd., S.9.

²³⁰ Vgl. Ebd., S.9.

²³¹ Ebd., S.XII.

²³² Vgl. Ebd., S.30.: „la precarietà simbolica dell'Altro contemporaneo“

²³³ Ebd., S.34.: „Il soggetto diviso, sganciato dal significante, sconnesso dalla mancanza a essere e dal desiderio, diventa una pura volontà avida di godimento, essendo ridotto perversamente al solo suo corpo come puro strumento di godimento. È ciò che Lacan intende quando si riferisce a un effetto di proletarizzazione come proprio del discorso del capitalista.“

Reduktion das Begehren abgetötet wird, haben wir ebenfalls gesehen. An einer zweiten, unmittelbar folgenden Stelle macht Recalcati einen Querverweis auf Karl Marx:

„Für Marx hat der Kapitalismus als ökonomisches System, das historisch bestimmt ist, die Menschen entmenslicht und sie auf die bloßen animalischen Funktionen ihres Körpers reduziert. Gegenwärtig hat diese entfremdende Reduktion die Formen einer Reduktion des Subjekts auf den tödlichen Drang des Genießens angenommen.“²³⁴

Wir haben im ersten Teil beleuchtet was Körper bei Marx meint und haben daran anschließend Entfremdung als Proletarisierung des Körpers interpretiert. In diesem Sinne möchte ich auch die durch die „Maschine des Genießens“ in Gang gesetzte Reduktion des Körpers auf den „genießenden Körper“ als Proletarisierung des Körpers verstehen.

Die mit dieser Form der Proletarisierung einhergehende Prekarisierung geht weit über jene der ökonomischen Verhältnisse hinaus. Hier wird die symbolische Ordnung selbst prekär, was sich zum Beispiel in Phänomenen der Entpolitisierung zeigt.²³⁵ Die Aufspaltung des Ideals (Vater), das die Bindungen im Sozialen geklebt hatte, das die Moderne geprägt hatte in Verbindung mit der Anwerfung der „Maschine des Genießens“, hat dieser Prekarität nicht nur den Boden bereitet, sondern auch ihren Stempel aufgedrückt. Mit diesen Momenten erscheint der *Diskurs des Kapitalisten* als „der Diskurs der Zerstörung aller Bindung, als jener Diskurs, welcher der nihilistischen Macht des Todestriebes unterworfen ist.“²³⁶

Diese Katastrophe, die sich gegenwärtig als im Gang befindliche Zerstörung der Möglichkeit intersubjektiver Bindung abzeichnet, bewirkt als Kompensation für die Funktion der Bindung im Sozialen eine Gier nach Objekten bzw. Substanz(en), die sich im Konsum fälschlicherweise befriedigen zu können glaubt, und dieses Glauben an die volle Erfüllung stellt die wirksamste Funktion des *Diskurses des Kapitalisten* dar.

²³⁴ Ebd., S.34.: „Per Marx il capitalismo come sistema economico storicamente determinato disumanizzava gli uomini riducendoli alle sole funzioni animali del corpo. Attualmente questa riduzione alienante ha assunto le forme di una riduzione del soggetto alla spinto mortifera del godimento.“

²³⁵ Vgl. Ebd., S.27.

²³⁶ Ebd., S.27.: „il discorso della distruzione di ogni legame, come il discorso asservito al potere nichilistico della pulsione di morte.“

Im „*Diskurs des Herren*“²³⁷ spielt dagegen der Vater oder der Signifikant oder der Vater des Ödipuskomplexes die Rolle, die Bedingungen für Subjektivierung und Mit-Sein zu schaffen: Hier ist die Beschränkung des Genießens fundamentaler Wirkmechanismus, während im *Diskurs des Kapitalisten* der Eintritt in die Gesellschaft, ins soziale Band nicht mehr über das Ideal geregelt wird, sondern über den Konsum und somit gerade nicht die Beschränkung des Genießens, sondern gerade seine Anreizung Ziel werden.

„...es ist der Drang zum Genießen, der eine bisher noch nicht dagewesene Spaltung des Subjekts hervorruft, die nicht mehr in Beziehung zum Signifikanten steht, sondern zum Objekt, das von der Macht des Marktes illusorischerweise als (unbegrenzt) verfügbar dargestellt wird. Aus diesem Grunde verschließt die lacanianische Algebra des Diskurses des Kapitalisten wieder die Beziehung zwischen gespaltenem Subjekt und Objekt (a), anstatt sie zu öffnen, wie es für das Subjekt des Unbewußten charakteristisch ist: Hier ist das Objekt nicht verloren, trägt in sich nicht den Hinweis des Mangels, sondern verfestigt sich illusionär, [...], bleibt zu seiner Verfügung, bleibt für Hand und Mund griffbereit. Hierin liegt die Bedeutung der Beobachtung, die Lacan betreffend der hyperaktiven Maschine des Diskurses des Kapitalisten gemacht hat, nach der sich diese um vieles zu schnell bewege, ohne Pause, wie auf zwei Rädern reisend und damit eine infernalische Geschwindigkeit erreichend, die das Subjekt abschafft und den zugrundeliegenden nihilistischen Geist dieses Diskurses aufzeigt.“²³⁸

Dieser Diskurs setzt einen allseitigen Verdinglichungsmechanismus in Gang, der die zwischenmenschlichen Beziehungen prägt. Er macht die Subjekte gegenseitig zu passiven Objekten, die Objekte des Anderen werden, in ihrem Genießen. Das Prinzip und der Imperativ zum Genießen isoliert und atomisiert die Subjekte, hält sie in einem prekären Feld. Das Terrain der sozialen Bindung erscheint somit im Schwinden. Gerade diese Bindung im Sozialen war es, worauf die zur Sublimierung aufrufende Funktion der „väterlichen“ Beschränkung gezielt hatte. Wie wir schon in der Besprechung zum Verhältnis zwischen Begehren und Genießen gesehen haben, entsteht nur dort ein Begehren, wo die Unmittelbarkeit des Genießens sich beschränkt sieht (Inzestverbot).

²³⁷ Siehe z.B.: Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XX: Encore*, Weinheim 1986, S.21.

²³⁸ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.29.: „è la spinta al godimento che anima una divisione inedita del soggetto, la quale non è più in rapporto al significante, ma all'oggetto reso illusoriamente disponibile (illimitamente) dal potere del mercato. Per questa ragione l'algebra lacaniana del discorso del capitalista richiude, anziché aprire, come accade invece per il soggetto dell'inconscio, il rapporto tra soggetto diviso e l'oggetto piccolo (a): l'oggetto non è perduto, non è indice della mancanza, ma si solidifica illusoriamente, restando contiguo al soggetto, a sua disposizione, a portata di mano e di bocca. È questo il significato della osservazione di Lacan secondo cui la macchina iperattiva del discorso del capitalista si muove troppo rapidamente, senza tregua, viaggiando come su due rotelle, raggiungendo una velocità infernale che abolisce il soggetto e che rivela l'anima profondamente nichilistica di questo discorso.“

Der *Diskurs des Kapitalisten* zielt aber genau auf die „Befreiung“ des Genießens, und damit ist das Schicksal des Körpers als proletarisiertem besiegelt. Denn der einzige Körper, der eines unbeschränkten Genießens fähig zu sein scheint, ist jener, der sich vor der symbolischen Kastration aufhält. Ruft nun der Andere zum Genuss und suggeriert er eine paradiesische Erfüllung im Objekt, so kommt es zu einer Art Regression des Körpers – zu einer Reduktion, zur Proletarisierung seines Körpers, die darin besteht, ihn auf den Zustand des Genießens vor der Sprache, vor der symbolischen Kastration zu reduzieren.

Wir haben die Spannung zwischen Begehren und Genießen besprochen. Gegenwärtig findet diese Spannung eine Ausformung, die das Subjekt auf ein Genießen drängt, welches, im trügerischen Versprechen einer vollen Befriedigung, der unmöglichen Stillung des Begehrens, das Subjekt (des Begehrens) selbst unterminiert und in einen tödlichen Diskurs mit seinem auf das unvermittelte Genießen reduzierten Körper stößt. Bloß handelt es sich nicht mehr um das, was mit der Brust der Mutter versinnbildlicht werden sollte, sondern um die Welt der Objekte in Form von Waren. Hier entsteht eine „Maschine des Genießens“, die nach dem simplen Vorbild der nicht versprachlichten Einheit: laktierende Brust-saugender Mund arbeitet und derart eine fundamentale Regression in Gang setzt. Diese Regression macht einen wesentlichen Mechanismus des *Diskurses des Kapitalisten* aus. Im Genießen ereignet sich eine Regression auf diese künstliche Urmonade von narzisstischem Ich und Ware, die das im Symbolischen mögliche In-Kontakt-Sein, In-Berührung-Sein, sabotiert. Der proletarisierte Körper zeichnet sich dadurch aus, dass er im Ausschluss, in der paranoiden Verbannung des Anderen noch dessen Gesetzen folgt, der ihn genau in jene „Maschine des Genießens“ verwandelt sehen will. Nicht nur ist der Körper selbst zu einem bloßen „Instrument des Genießens“²³⁹ degradiert und proletarisiert. Seine Proletarisierung besteht somit auch darin, dass dieser proletarisierte Körper selbst nur ein proletarisiertes Verhältnis zu anderen Körpern eingehen kann, in dem er diese ebenso im Dienste des Genießens instrumentalisiert.²⁴⁰ Recalcati nennt das „den Körper der Antiliebe.“²⁴¹

²³⁹ Ebd., S.34.

²⁴⁰ Vgl. Ebd., S.38.: „il corpo che fa del corpo dell’Altro uno strumento del suo stesso godimento, il corpo dell’antiamore.“

²⁴¹ Ebd., S.38.

5.3 Prekarität des Anderen oder: Proletarisierung der Prekarität

Da diese Regression zur Ich-Ware Monade intersubjektiver Bindung entgegenarbeitet, bedeutet Proletarisierung des Körpers immer auch Prekarität des Anderen.

Der Psychoanalyse liegt das Bekenntnis zugrunde, dass am Boden unsrer Existenz die Prekarität liegt. Genau aus dieser existenziellen Prekarität erwächst die Bedeutung der sozialen Bindung, die im und durch den Anderen die eigene symbolische Fragilität zu heilen versucht. Zeichnet sich die Hypermoderne durch eine ihr inhärente allgemeine Prekarisierungstendenz aus, die, den ökonomischen Bereich transzendierend, sich auch symbolisch²⁴², im Sozialen festmacht, so bewirkt dies, dass diese beiden Formen der Prekarität – gesellschaftlich produzierte und existenzielle Prekarität – einen wechselseitigen Verstärkungseffekt erfahren. Für Recalcati ist die „Erfahrung der Prekarität eine Erfahrung der Einsamkeit, der Angst, der Unsicherheit, es ist eine Erfahrung des Verlustes von Herrschaft.“²⁴³ Nur in der sozialen Bindung (die sich der Psychoanalyse paradigmatisch in der Liebe zeigt und darin, was die „Klinik der Liebe“, bzw. des Begehrens ausformt) findet sich ein Gegenpol zur Prekarität, die Möglichkeit diese zu lindern, die Chance einen ethischen Kitt in die Prekarität einzuführen. Und hierin liegt genau die Perfidität des *Diskurses des Kapitalisten*, da sein erstes Ziel darin besteht, die Potenzen des sozialen Bandes, der Gemeinschaft, zu schwächen – dies ist mit dem Shift auf das Genießen gemeint. Noch die Kräfte und Potenzen der Abwehr der Prekarität werden prekarisiert.

Recalcati sieht die Matrix der Neurose und ihre Symptome innerhalb der Möglichkeit des sozialen Bandes als Schutzfunktion operieren: „Die Abhängigkeit von der Bindung ist gerade ein konstantes Symptom der Klinik der Neurose, wie es die Angst in den Konfrontationen mit der Prekarität ist.“²⁴⁴ In der Bindung schützt sich der Neurotiker vor der Überwältigung des Realen. Im Unterschied dazu bewegt sich die Matrix der Psychose darin, was sich in der „Klinik der Leere“²⁴⁵ auf die später genauer eingegangen wird, symptomatisch zeigt: Hier wird in der Zurückweisung der Realität und des Anderen selbst jede Bindung zerstört. Zum einen sehen wir in der Psychose die Entsagung jeder Entäußerung und damit der Grundmauern jeder Intersubjektivität, zum

²⁴² Ebd., S.44.

²⁴³ Ebd., S.44.: „L’esperienza della precarietà è una esperienza di solitudine, di angoscia, di insicurezza, è una esperienza di perdita di padronanza.“

²⁴⁴ Ebd., S.44.: „La dipendenza dal legame è infatti un sintomo costante nella clinica della nevrosi quanto l’angoscia nei confronti della precarietà.“

²⁴⁵ Ebd., S.11.

anderen eine Form von pathologisch exzessiver Versteifung von Bindung,²⁴⁶ die sich in der Hingabe an den Anderen als jenen Anderen des *Diskurses des Kapitalisten* zeigt und eine Spezies maskenhaft-homogener Subjekte schafft, von der noch die Rede sein wird. Recalcati beschreibt dieses Phänomen in Anlehnung an Lacan als:

„...eine Verletzung des sozialen Bandes, die sich weniger als ein traumatischer Bruch mit der Realität entwickelt, sondern vielmehr durch einen Überschuss an Identifikation mit der Realität. In diesem Fall manifestiert sich der Angriff auf die Bindung nicht so sehr als Zerfall, Riss, Bruch des symbolischen Paktes mit dem Andern – wie es in der deliranten Psychose vorkommt-, sondern als unkritische Einfühlung ins System des Anderen, als Zustimmung [...] zu seinen sozialen Zeichen, als Gleichgültigkeit in der Konfrontation mit dem unbewussten Begehren.“²⁴⁷

Wir sehen also, dass die Zuwendung zu einem solchen Anderen selbst in die Prekarität führt. Gerade in der Zuwendung zum Anderen des *Diskurses des Kapitalisten* löst sich der Bezug zum Anderen als synthetisierender, Gemeinschaft ermöglichender auf. Diese Form der „symbolischen Ordnung“, wenn man sie noch so nennen kann, zielt auf ihre eigene Auslöschung. Denn der Andere der den *Diskurs des Kapitalisten* bestimmt, zielt perverserweise darauf, das Subjekt als genießendes vor die Mauern des Symbolischen zu locken, wo ihn sein eigener Tod im Genießen empfängt. In diesem Sinne muss von einer Pattsituation gesprochen werden, in der sich das Subjekt befindet: Konfrontiert mit einer weite Teile seiner Welt umfassenden Prekarität, geht ihm das Kampfmittel gegen diese Prekarisierung innerhalb der so beschaffenen Ordnung verloren. Auch der Ausweg aus der Prekarität in der Bindung an den Anderen führt in die Sackgasse. Konsequenterweise muss das Gegenmittel im Kampf gegen die Prekarisierung in der Umgestaltung der Ordnung selbst liegen.

Das der Prekarität zugehörige Gefühl ist das der Angst. Sie besetzt noch die Ritzen und Risse. Recalcati erklärt sich die Verbreitung dieses Phänomens durch die Tendenz zur Objektivierung, in welcher der *Diskurs des Kapitalisten* besteht. Angst entstehe genau an dieser Nahtstelle, wo sich das Subjekt vom Andern objektiviert sieht, wo sein Körper

²⁴⁶ Vgl. Ebd., S.47.

²⁴⁷ Ebd., S.47.: „una corruzione del legame sociale che si sviluppa non tanto come una rottura traumatica con la realtà, ma per eccesso di identificazione alla realtà. In questo caso l’attacco al legame non si manifesta tanto come disgregazione, frattura, rottura del patto simbolico con l’Altro – come accade nelle psicosi deliranti -, ma come immedesimazione acritica al sistema dell’Altro, come adesione [...] alle sue insegne sociali, come indifferenza nei confronti del desiderio inconscio.“

Objekt des Genießens des Anderen ist und es selbst den Anderen als reines Objekt genießt.

Wie Recalcati betont, legt Lacan Gewicht auf den radikalen Unterschied, der „das Objekt des Begehrens und das Objekt der Angst“²⁴⁸ trennt:

„Wenn die Angst, Angst des Subjekts vor der Präsenz des Objekts ist, vor seinem Überschuss, vor dem Faktum, dass das Objekt das Subjekt erstickt, einnimmt, beherrscht, wenn das Objekt der Angst ein Zuviel ist, welches das narzisstische Bild des Ich auseinanderbringt und bedroht, so ist das Objekt des Begehrens dagegen ein Objekt, das den Mangel impliziert, die Abwesenheit, seinen eigenen Verlust als Objekt, seine Trennung (*Separation*) vom Körper des Subjekts, wie sich Lacan wirksam ausdrückt. Das Objekt des Begehrens ist also immer ein Objekt, das wir nicht beherrschen können, ein Objekt, das wir nie erreichen können, eine Abwesenheit des Objekts, die wir nie in den Stand des Eigentums bringen können.“²⁴⁹

Genau betrachtet handelt es sich auch in dieser doppelten Erscheinung der Prekarität – existenzielle Prekarität und Prekarität, die vom *Diskurs des Kapitalisten* produziert ist, um denselben schon behandelten Prozess der Proletarisierung, der sich durch weite Lebensbereiche zieht. Hier proletarisiert der *Diskurs des Kapitalisten* die Prekarität, was zunächst paradox klingt. Doch die Proletarisierung besteht genau darin, existenzielle Prekarität (Bedingung der Möglichkeit von Begehren, Bedingung eines Lebens in Gemeinschaft etc.) in die „Prekarität des Anderen“ zu verwandeln.

²⁴⁸ Ebd., S.34.: „l’oggetto del desiderio e l’oggetto dell’angoscia.“

²⁴⁹ Ebd., S.34.: „Se l’angoscia è angoscia della presenza dell’ oggetto, della sua eccedenza, del fatto che l’oggetto soffoca, invade, sovrasta il soggetto, se l’oggetto dell’ angoscia è un troppo che scompagina e perturba l’immagine narcisistica dell’ Io, l’oggetto del desiderio è invece un oggetto che implica la mancanza, l’assenza, la sua stessa perdita in quanto oggetto, la sua separazione (*séparation*) dal corpo del soggetto, come si esprime efficacemente Lacan. L’oggetto del desiderio è cioè sempre un oggetto che non possiamo dominare, un oggetto che non possiamo mai raggiungere, un’ assenza d’oggetto di cui non possiamo mai disporre la proprietà.“

5.4 Verdampfung

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. [...] Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. [...] Die *fortwährende Umwälzung* der Produktion, die *ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände*, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. *Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neu gebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft*, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“²⁵⁰ [Hervorhebung K.F.]

Dieser Auflösungsprozess, den Karl Marx und Friedrich Engels hier als Motor des Kapitals beschreiben, bereitet den Boden für die schon erwähnte Prekarisierung des Anderen. Lacan hat diese Verdampfung von traditionell fixierten Verhältnissen „Verdunstung des Vaters“²⁵¹ genannt und diesen Prozess damit auf die durch 1968 in Gang gesetzte Entwurzelung der „sichernden Funktion des Ideals“²⁵² (Vater) bezogen. Jener „Vater“, der Gesetz gesprochen und Ordnung geschaffen hatte, ist der Souverän, der außerhalb der Ordnung selbst steht. Es ist eine Figur, die Sicherheit und „Sinn“ schafft. Der zweite zentrale Begriff, der sich in derselben Notiz findet, ist jener des „Universalismus“²⁵³. In der Verschränkung dieser beiden Begriffe kristallisiert sich die Funktionsweise dessen, was wir den *Diskurs des Kapitalisten* genannt haben: Die „Verdunstung des Vaters“, jenes „ödipalen Ideals“²⁵⁴ des Gesetzes stellt die Bedingung einer Universalisierung, die in erster Linie eine allseitige Abhängigkeit universalisiert. An die Stelle des Vaters ist nämlich die klebrige Regressionsmasse: Genießendes Subjekt am globalisierten Objekt = Ware getreten²⁵⁵ und es ist die erste Aufgabe des *Diskurses des Kapitalisten* diesen Platzwechsel zu erzwingen. Genau besehen handelt es sich um einen Machtwechsel: Das Wort des Vaters gegen die „reale und imaginäre (nicht symbolische) Macht des Objekts des Genießens.“²⁵⁶

²⁵⁰ Marx, Engels, *Das Kommunistische Manifest*, S.47f.

²⁵¹ Jacques Lacan, „Nota sul padre e l’universalismo“, in: *La psicoanalisi*, 33, Roma 2003.

²⁵² Vgl. Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.35.

²⁵³ Lacan, „Nota sul padre e l’universalismo“. Siehe: Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.37.

²⁵⁴ Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.37.

²⁵⁵ Ebd., S.37.

²⁵⁶ Ebd., S.37.

Nun bestand die Rolle des Vaters im Ödipuskomplex genau in der das Genießen beschränkenden Funktion, die dem Subjekt über Gesetz und Verbot Zugang zu seinem Begehren geschaffen hat. Dieser Vater war Grenzwächter jenes schwierigen Verhältnisses, das zwischen Begehren und Genießen unruhig waltet. Das Inzestverbot, das vom Vater ausgesprochen wird, verbietet ja genau dieses unbeschränkte Genießen des Objekts (den „Genuss“ der Mutter) und setzt damit erst das Begehren in die Welt, denn nur dem, der nicht unmittelbar genießen kann, entsteht ein Mangel. In diesem Sinne kann man im Vater eine Schutzfunktion sehen: Kann Genießen nun für die erste und einzige Einheit stehen, die volle Befriedigung gebracht haben soll – die Blase Mutter/Kind – so steht das Inzesttabu für jene Grenze, gegen die das Subjekt sich zu schützen versucht.²⁵⁷ Hier kommt die „Abwehr“ des Genießens durch das Begehren ins Spiel.²⁵⁸ Denn das Genießen zielt auf jene volle Befriedigung, die im Ödipuskomplex den Wunsch einer sexuellen Beziehung mit der Mutter annimmt. Verbietender Vater, wie auch Signifikant meinen hier: Symbolische Kastration.²⁵⁹

„Der Ödipus funktioniert also als eine Struktur im eigentlichen Sinne. Oder anders gesagt: Der Freudsche Ödipus gestattet dem Subjekt, sein Begehren an das symbolische Gesetz der Kastration zu knüpfen, das dem Menschen in universeller Weise den Verzicht auf das inzestuöse Genießen auferlegt. Als Gegenleistung erhält das Subjekt die Möglichkeit einer symbolischen Identifikation, die es ihm erlaubt, das eigene Geschlecht anzunehmen und sich nicht nur der Kastration zu unterwerfen, sondern sich dank dieser Unterwerfung als Subjekt des Begehrens zu konstituieren.“²⁶⁰

Kastration ist bei Lacan der Terminus, mit dem die Möglichkeit angezeigt wird, dass das Begehren in die Gesetze des Symbolischen hineingenommen wird, mit diesen eine gemeinsame Funktionsweise ausbildet. Über diesen Mechanismus wird dem Subjekt die Möglichkeit eröffnet, sein Begehren nicht nur verdrängen zu müssen, sondern auch einen Umgang damit zu finden, der dem Subjekt Subjektivierung in der Welt erlaubt. „Die Kastration ist die Bedingung für die Möglichkeit des Begehrens und repräsentiert das Gesetz des Begehrens.“²⁶¹ In der Kastration geht es nicht bloß um Verdrängung oder Triebverzicht, nicht um den bloßen Entzug des Objekts, welches das Begehren geweckt hatte. In der letzten Phase des Ödipuskomplexes steht der Vater nicht nur für

²⁵⁷ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.95. Bzw. Lacan, *Das Seminar. Buch VII*, S.84.

²⁵⁸ Vgl. Lacan, *Schriften II*, S.202.

²⁵⁹ Vgl. Boehme, *Ethik und Genießen*, S.91.

²⁶⁰ Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.16.

²⁶¹ Ebd., S.61.

den Zwang der Norm, sondern auch für die Möglichkeit mit dieser Norm in einer subjektivierten Form umzugehen. Denn in dieser letzten Phase ist das Wort des Vaters nicht nur ein verneinendes, verbotendes, sondern wird „Objekt der Liebe, zu einem idealen Objekt, dessen Introjektion von subjektiver Seite die Errichtung eines Ichideals als neue Repräsentation des Gesetzes möglich macht, was dem Subjekt den Ausgang aus dem Ödipuskomplex gestattet.“²⁶² Die „Funktion des Vaters“²⁶³ liegt gerade darin zwischen Gesetz und Begehren zu vermitteln.²⁶⁴ In der Ausbildung des Ichideals am Ende des Ödipuskomplexes ist die Zentralität des Vaters zu sehen: „das Ichideal [beruht] als Abkömmling des Ödipus-Komplexes auf jener väterlichen Funktion, die imstande ist, das Gesetz in eine dialektische Bewegung zu versetzen, um es dem Manichäismus des Über-Ichs zu entziehen.“²⁶⁵ Je mehr sich dieser Vater also auflöst, umso verkümmert erscheint zunächst das Ichideal und das Über-Ich übernimmt die Herrschaft über das Gesetz. Damit verwandelt sich aber das Gesetz, da es der Dialektik mit dem Begehren entkleidet ist, in einen zerstörerischen Mechanismus: „Das Gesetz spricht von oben herab als totemistisches und unerbittliches Gesetz und erweist sich als Verkehrung der Ethik in ein unmenschliches Sein-Sollen.“²⁶⁶ Das Über-Ich ist für Lacan jene Instanz, die den Imperativ zum Genießen installiert: „Nichts zwingt jemanden zu genießen, außer dem Über-Ich. Das Über-Ich, das ist der Imperativ des Genießens – *Genieße!*“²⁶⁷ Indem der Andere das Subjekt zum Genießen aufruft und anreizt, gehört auch dieser zur Ebene des zerstörerischen Über-Ichs. Dylan Evans formuliert das im *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse* so: „Das Über-Ich ist demnach der Ausdruck des Willens-zum-Genießen (*volonté de jouissance*), der nicht der eigene Wille des Subjekts ist, sondern der Wille des Anderen“²⁶⁸.

Mit der „Verdunstung des Vaters“ sind also die Dämme gebrochen, die das Begehren vor dem Genießen geschützt hatten. In diesem Sinne sind beide zentralen Voraussetzungen, die der *Diskurs des Kapitalisten* Lacan zufolge braucht, um reibungslos operieren zu können, verwirklicht: „Verdunstung des Vaters“ und „Universalismus“ der Ware.

²⁶² Ebd., S.62.

²⁶³ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.86.

²⁶⁴ Vgl. Jacques Lacan, „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten, in: *Schriften II*, Weinheim 1991, S.201.

²⁶⁵ Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.63.

²⁶⁶ Ebd., S.65.

²⁶⁷ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.9.

²⁶⁸ Dylan Evans, *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*, Wien 2002, S.316.

5.5 Todestrieb als Ausdruck von Prekarität

Der Todestrieb, der das Subjekt seinem eigenen Untergang entgegenführt, ist exemplarischer Ausdruck einer Prekarität, die es nicht vermocht hat, sich über Bindungen Halt zu geben. Die Trennung von „Eros und Thanatos“,²⁶⁹ von „Lebens- und Todestrieb“,²⁷⁰ die Aufspaltung von Genießen und Begehren führt zum Genießen des Todestriebes selbst, zu jenen selbstzerstörerischen Tendenzen, die das Subjekt selbst auflösen. Diese tödliche Form des Genießens zeigt sich in sozialen Verhältnissen, die einer Alterität entgegenstehen. Die „Praxis der Psychoanalyse“²⁷¹ – und hierin findet sich zugleich ihre ethische Aufgabe und ihr Wert – besteht für Recalcati genau darin, Eros und Thanatos zu einer gemeinsamen Existenz zu verhelfen, dem Subjekt dadurch dazu zu verhelfen sich zu binden. Lacan hat die Bedeutung der Liebe genau in der ihr inhärenten Macht gesehen, Begehren und Genießen in der Bindung zusammenzubringen: „Allein die Liebe erlaubt es dem Genießen, sich zum Begehren herabzulassen.“²⁷² Eros kann als Bindungskraft²⁷³ verstanden werden, als diejenige Kraft, die Bindungen gestalten kann. In der Bindung finden wir exakt jenes Glied, indem die beiden Pole in ein sinnvolles Zusammenspiel gebracht werden ohne sich gegenseitig auszulöschen.²⁷⁴ Das Begehren, das in der Liebe mit dem Genießen einen Pakt schließen kann und umgekehrt jenes Genießen, das im Begehren genießen kann, ohne sich vom Anderen trennen zu müssen, um genießen zu können.

„Im Übereinstimmen des Begehrens mit dem Genießen realisiert die Liebe eine nicht totalitäre Form der Bindung, in der sie die Erfahrung des Begehrens, die eine des nicht-Alles ist, der absoluten Differenz und der Trennung inkludiert. [...] Mit anderen Worten: Wissen wie Bindungen auf dem Boden einer Prekarität (die Nichtexistenz der sexuellen Beziehung) gebildet werden können, von der keine Heilung möglich ist.“²⁷⁵

²⁶⁹ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.48.

²⁷⁰ Ebd., S.48.

²⁷¹ Ebd., S.48.

²⁷² Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch X: Die Angst*, Wien 2011, S.224.

²⁷³ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.48f.

²⁷⁴ Vgl. Ebd., S.49.

²⁷⁵ Ebd., S.49.: „Nel far convergere il desiderio col godimento, l'amore realizza una forma di legame non totalitario perché include in questo legame l'esperienza del desiderio che è esperienza del non – tutto, della differenza assoluta e della separazione. [...] In altre parole: sapere costruire legami sullo sfondo di una precarietà (l'inesistenza del rapporto sessuale) dalla quale non si può guarire.“

Nachdem wir uns nun einigermaßen mit dem theoretischen Futter ausgestattet haben, das uns das Verständnis der tatsächlichen Symptome erleichtern soll, setzen wir also das anfängliche Versprechen um und wagen einen Blick auf die Körper.

6 KLINIK ODER: SYMPTOMATOLOGIE DES KÖRPERS

6.1 „Klinik der Leere“

In der „Klinik der Leere“²⁷⁶, die Recalcati jener gegenüber stellt, die vom Diskurs des Begehrens und dessen Konflikten bestimmt war, also einer Klinik, die von der Neurose geprägt war, macht sich statt dem konstitutiven Mangel (im Sein), der das Begehren erst ins Licht setzt und eine Form der Symbolisierung der Leerstelle ist, die bloße Leere breit. Die Momente, welche die „Erfahrung des Unbewußten“²⁷⁷ zu einer emanzipativen Kraft gemacht hatten, stehen in der Form der gegenwärtigen Gesellschaftsorganisation auf dem Spiel. Gegen sie arbeitet die Homogenisierung und „Verwissenschaftlichung“ der alles erklärenden Zahl, die „Masse an Gegenständen“, wie Marx sagen würde – also die Masse der Objekte, an denen sich das Genießen festbeißen kann. Die Entsymbolisierung und Desublimierung von Trieben²⁷⁸, die der *Diskurs des Kapitalisten* fälschlicherweise als Befreiung ausgibt, führen nicht zu einer „Befreiung“ der Sexualität, sondern zu einem unsymbolisierten Ausagieren.²⁷⁹ In dieser Kluft, die zwischen der Erfahrung des Unbewußten und der Organisationsform der gegenwärtigen Gesellschaft steht, bildet sich eine neue Symptomologie aus, die für Recalcati unter dem Namen „Klinik der Leere“ ihre Zusammenfassung findet. Zentral ist in dieser Form der Klinik eine Verwirrung der Ebenen von Mangel und Leere, welche eine radikale Umwälzung von Erfahrung mit sich bringt, die „in der Reduktion des > Mangels im Sein< in Leere“²⁸⁰ liegt. Wird Leere symbolisiert, entsteht Mangel, welcher nach Lacan als Mangel (im Sein) das Dasein überhaupt konstituiert.²⁸¹ Dagegen stehen wir vor einer bedeutsamen Umstrukturierung, wenn die Leere als solche vorherrscht, die eben die

²⁷⁶ Ebd., S.11.

²⁷⁷ Ebd., S.11.

²⁷⁸ Vgl. Ebd., S.9.

²⁷⁹ Ebd., S.11.

²⁸⁰ Ebd., S.12.

²⁸¹ Vgl. Ebd., S.12.

Reduktion dieses Mangels auf bloße Leere ist und die mit den Begleiterscheinungen der Verdinglichung einhergeht, wo der Mangel verdinglicht wird. Leere ist gerade die Auslöschung des Mangels in der konkretistischen, unsymbolisierten Form der Leere, die das Begehren zum Verschwinden bringt, die zur Verdinglichung ohne Dialektik führt. In der Klinik der Leere sieht Recalcati den „Menschen ohne Unbewusstes“²⁸² auftauchen – hierin erblicken wir die anfänglich schon erwähnte anthropologische Mutation. Denn Unbewusstes, Begehren und Mangel sind untrennbar miteinander verwoben.

Die „neue Klinik der Leere“²⁸³ ist nicht mehr wie die der Neurose mit Unfällen und Unglücken der Liebe beschäftigt, sondern beschäftigt sich in erster Linie mit dem Phänomen der Angst und ihren Unterformen. In der Behandlung der Angst geht es nicht mehr um die Verdrängung des Begehrens, die notwendig wurde, um in die Zivilisation hineinzupassen. Das Phänomen der Angst ist vielmehr Ausdruck einer umfassenden Prekarität im Symbolischen. Nun hat Recalcati klar vor sich, dass diese mögliche anthropologische Mutation durch ein soziales Geschehen in Gang gebracht wird, das mit einer „Umstrukturierung des Über-Ich Befehls“²⁸⁴ einhergeht. Die heutige hypermoderne Gesellschaft verlangt nach Konsumsubjekten, nicht mehr nach jenen Subjekten, die einer Vater-Moral folgen, nach welchem Modell ja noch das freudsche Über-Ich nach kantschem Vorbild konzipiert war (Imperativ: Eintritt in die Zivilisation setzt Triebverzicht voraus), sondern der Imperativ hat sich eine andere Form gegeben: Nun äußert er sich in der direkten Aufforderung zum Genießen, das mit einem unverhohlenen Narzissmus einhergeht. Für Recalcati zeigt sich hier der perverse Charakter unserer Zivilisation: Genau da, wo das Genießen an die Stelle des Gesetzes gestellt wird, als Imperativ, der die symbolische Kastration umgeht.²⁸⁵

Die Grundcharakteristiken dieser Klinik der Leere hat Recalcati aus dem Krankheitsbild der Anorexie gezogen, die genau jenen Spalt und Widerspruch zwischen Genießen und Begehren gut veranschaulichen kann.

²⁸² Vgl. Ebd., S.12.

²⁸³ Ebd., S.12.

²⁸⁴ Ebd., S.12.

²⁸⁵ Vgl. Ebd., S.12f.

„Es war die Anorexie, die uns die Unterschiedlichkeit von Leere und Mangel aufgezeigt hat aber auch wie das Genießen der Leere die Dialektik des Begehrens, die vom Mangel ausgelöst wird, auslöschen kann.“²⁸⁶

Da das Unbewusste auf dem Spiel steht, insofern als der Kontakt zwischen Subjekt und Unbewusstem unterbunden wird, so steht auch das Begehren auf dem Spiel, das sich nur durch die Bewegung des Mangels in Gang setzen lässt. Da die Klinik der Leere kein Unbewusstes behandelt, ist die vorherrschende Form des Umgangs jene der Abwehr der Angst anstatt des klassischen Modells der Neurose, jenem der „Verdrängung – Wiederkehr des Verdrängten“.²⁸⁷ „Die Verdrängung ist für Freud nicht einfach ein Abwehrmechanismus unter anderen, sondern ein Prozess, der das Unbewusste als Subjekt des Begehrens konstituiert.“²⁸⁸

Das Unbewusste, das Begehren ist solcherorts ein dialektisches Geschehen, weil die Verdrängung freudianisch verstanden eine ist, die niemals gelingen kann, die immer auf ihre Wiederkehr drängt, wo das Begehren mit den Hilfsmitteln, die das Unbewusste zur Verfügung stellt – Symptom, Traum, Lapsus etc. seine Rückkehr realisiert – die genau in der „symbolischen Rückkehr des Realen“²⁸⁹ besteht. In diesem Lacanschen Sinne, der das Unbewusste wie eine Sprache begreifen will, ist der entscheidende Punkt jener, dass damit auch das „Subjekt des Unbewussten“²⁹⁰ in erster Linie als „zur Bedeutung drängend“²⁹¹ verstanden wird, worin auch die ethische Position des Subjekts festgemacht werden kann – und seine damit einhergehende Verantwortung, sich genau jenes Teils seiner selbst anzunehmen, der ausgelagert und verdrängt werden musste, der sich ihm als nicht zugehörig, fremd zeigt – genau hier muss eine Begegnung zustande kommen.

Für Recalcati funktioniert die „Klinik der Leere“ nach dem Modell der Psychose – sowie er das Unbehagen in der Hypermoderne an dem Modell der Psychose erklären will (Freud hatte das Unbehagen seiner Zeit neurotisch erklärt – bzw. am Modell der

²⁸⁶ Ebd., S.13.: „È stata l'anoressia a insegnarci l'eterogenità tra vuoto e mancanza, ma anche come il godimento del vuoto possa annichilire la dialettica del desiderio che scaturisce dalla mancanza.“

²⁸⁷ Ebd., S.14.

²⁸⁸ Ebd., S.14.: „La rimozione per Freud non è un meccanismo difesa tra gli altri ma un processo che costituisce l'inconscio in quanto *soggetto di desiderio*.“

²⁸⁹ Vgl. Ebd., S.14.

²⁹⁰ Ebd., S.15.

²⁹¹ Vgl. Ebd., S.15.

Hysterie).²⁹² Die Psychose kann sowohl nach Freud als auch nach Lacan als eine Verweigerung, als eine Nichtwahrnehmung der Realität verstanden werden, im Gegenzug dazu situiert sich die Neurose innerhalb der Widersprüche der Zivilisation, ist Ausdruck der auf das Subjekt einströmenden Außenwelt, worauf das Subjekt mit Verdrängung jener Triebe reagiert, die nicht konform gehen. Wird in der Neurose das Unbewusste verdrängt, so in der Psychose die Außenwelt selbst.²⁹³ In der Psychose hat das Es die Macht erlangt, das die Realität nicht mehr anerkennt. Lacan führt diese freudsche Betrachtung in der Richtung weiter, dass in der Psychose ein Verzicht auf Anerkennung zugange ist, der die symbolische Sphäre als solche verdrängt. So gibt es in Modellen der Psychose auch keine Dialektik der Beziehung, soziale Bindungen werden aufgelöst, es findet keine Entäußerung im Raum des Symbolischen statt, also auch keine Möglichkeit der gegenseitigen Bezugnahme. So macht sich diese Trennung in den sozialen Beziehungen auch jenseits einer „Dialektik der Entäußerung“²⁹⁴ bemerkbar, ohne Symbolisierungsakt, sondern als reines „Agieren der Trennung“.²⁹⁵ Hier stürzt das System des Symbolischen in sich zusammen, was zur Folge hat, dass das Reale ohne die Abfederung und Bremsung des Symbolischen voll auf das Subjekt trifft. Und so beschreibt Recalcati auch die gegenwärtigen Symptome eher in Analogie zu Halluzinationen, denn „das Symptom ist eine symbolische Vermittlung zwischen dem Realen des Triebbedürfnisses und der Aktion der Verdrängung.“²⁹⁶ Und so kann man die „Klinik der Leere“ als eine beschreiben, wo das „Es ohne Unbewusstes“²⁹⁷ herrscht, nicht mehr das Unbewusste, das wie eine Sprache konzipiert ist. Wir haben ein Subjekt vor uns, das vom Es beherrscht ist, dessen Verbindung zu seinem Begehren gekappt ist.²⁹⁸

Recalcati verfolgt die These, dass sich gegenwärtig eine andere Form des Unbewussten breit macht – jene des Es.

Wie schon erwähnt, hat Freud zwei Definitionen des Unbewußten gegeben, die er jeweils in unterschiedlichen Perioden, vor und nach der Wende, die sich in seiner

²⁹² Vgl. Ebd., S.15.

²⁹³ Vgl. Ebd., S.15.

²⁹⁴ Ebd., S.16.

²⁹⁵ Vgl. Ebd., S.16.

²⁹⁶ Ebd., S.16.

²⁹⁷ Ebd., S.16.

²⁹⁸ Vgl. Ebd., S.16.

Schrift *Jenseits des Lustprinzips*²⁹⁹ vollzogen hat, gefasst hat. War zunächst das Unbewusste an das Verdrängte gebunden gefasst, das ewig wiederkehrt, an Sprache gebunden, so fasst Freud Es nach seiner Wende als das Unbewusste, das an das Reale gebunden ist. Einerseits haben wir also ein Unbewusstes, das an Sprache gebunden ist und eines, das zum Genießen (Todestrieb) treibt. Ersteres ist ein Unbewusstes, das auf Sprache referiert, zweiteres auf das Es selbst. Im ersten Fall haben wir das Unbewusste und Begehren, im zweiten die tödliche Kreisbewegung des Todestriebes.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Einerseits haben wir in der ersten Definition Freuds das Unbewusste als „eine andere Vernunft“³⁰⁰, nicht als etwas völlig Irrationales. Wo die Verklammerung Unbewusstes – Begehren für das menschliche Begehren überhaupt steht. Recalcati bemerkt völlig richtig, dass sich hier eine Verbindungslinie zu Marx und jedem klugen Materialismus finden lässt, wo Innen und Außen unauflöslich ineinander verschränkt sind.

„In diesem Sinne ist das freudsche Unbewusste, mit Lacan gesprochen, stets als eine *innerliche Äußerlichkeit* zu sehen, die sich jeder falschen Autonomie des Bewußtseins entgegenstellt.“³⁰¹

Der Todestrieb ist der Versuch Freuds das Unbewusste anders zu formulieren als eine Vernunftform. In *Jenseits des Lustprinzips* sehen wir uns mit einem Unbewussten konfrontiert, das sich nicht mehr auf das Symbolische bezieht, das nicht mehr bedeuten will, sondern das sich als Todestrieb zeigt, der das „Böse“ hedonistisch genießt. Hier sehen wir ein Subjekt, das dazu tendiert, sich selbst zu zerstören, und diese Zerstörung durch einen Zwang zur Wiederholung ins Werk setzt. Das Subjekt wendet sich in zerstörerischer Weise gegen es selbst, der „Wille zum Genießen“³⁰² äußert sich als Todestrieb.

Und auf dieser Seite des Unbewussten als Es, finden wir auch die Symptome, die Recalcati als prägnant für unsere heutige Zeit beschreibt, jene Symptomverschiebung, von der die Rede war: Das Es beherrscht in diesen Symptomen das Ich. Die Klinik der Psychose zeigt sich in:

²⁹⁹ Freud, „Jenseits des Lustprinzips“.

³⁰⁰ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.18.

³⁰¹ Ebd., S.19.: „L'inconscio di Freud è in questo senso, per dirla sempre con Lacan, una *esteriorità interna* che spiazza ogni falsa autonomia della coscienza.“

³⁰² Ebd., S.21.

„Beunruhigende[n] Phänomene[n] der Attacke und der triebhaften Entregelung des Körpers, Selbstmordtendenzen, Praxen des zwanghaften Genießens, Erfahrungen der namenlosen Angst, der Gewalt, Aggressivität, Verhaltensweisen, die die Bewahrung des Lebens aufs Spiel setzen, [...], autistischer Rückzug und Ausschaltung der sozialen Bindungen, tödliches Genießen der Leere, narzisstische Apathie, Indifferenz dem Leben gegenüber, dies sind alles Hinweise der zerstörerischen Aktion des Todestriebes, welche die Klinik der Psychose in exemplarischer Form illustrieren kann. Das Es hat sich des Subjekts des Unbewußten bemächtigt; das Genießen löst sich vom Begehren und bestätigt sich als tyrannischer Wille.“³⁰³

Doch die neue Klinik zeigt sich für Recalcati gewissermaßen „doppelt“: Einerseits wütet die Herrschaft des Es, andererseits sehen wir die schon erwähnte erstarrte Rückseite zu dieser vollständigen Entregelung: Wir sprechen von pathologischen, „festen“ und „fixen Identifikationen“³⁰⁴, in Abwesenheit von Begehren und den mit dem Begehren einhergehenden Formen der Subjektivierung.³⁰⁵ Um diese zweite Seite anschaulich zu machen, führt Recalcati Winnicott³⁰⁶ an, der in Bezug hierzu in Analogie zur Psychose den Verlust des Selbst und nicht den der Außenwelt starkmacht. Dieser Verlust oder diese Entfremdung des Selbst zeigt sich als Produkt eines Zuviels an Objekten, mit dem das Subjekt keinen Umgang mehr finden kann und, da der Kontakt mit dem Unbewussten – Begehren unterbunden ist, kein anderer Umgang bleibt, als sich dieser glatten Oberfläche anzugleichen. Statt Negation der Realität überhaupt zu sein, entspringt die Psychose hier eher der Hingabe an die Entäußerung, einem Zuviel, an den homogenisierenden *Diskurs des Kapitalisten*, wo das „Überwiegen der objektiven Welt“ den subjektiven Bezug zunehmend erstickt.³⁰⁷

Mitverantwortlich für diese Aushöhlung des Subjekts ist für Recalcati die sozialpolitische Entwicklung eines rigorosen Leistungssystems. Er bezieht sich auf Marcuse, der schon in *Triebstruktur und Gesellschaft*³⁰⁸ diesen Shift des „Leistungsprinzips“³⁰⁹

³⁰³ Ebd., S.21.: „Fenomeni inquietanti di attacco e di sregolazione pulsionale del corpo, tendenza suicidaria, pratiche di godimento compulsive e dissipative, esperienze di angoscia senza nome, violenza, aggressività, comportamenti a rischio che attentano la conservazione della vita, [...], ritiro autistico e disinserzione dai legami sociali, godimento mortifero del vuoto, apatia narcisistica, indifferenza verso la vita, sono tutti indici dell'azione distruttiva della pulsione di morte che la clinica delle psicosi illustra esemplarmente. L'Es si impone sul soggetto dell'inconscio; il godimento si dissocia dal desiderio e si afferma come una volontà tirannica.“

³⁰⁴ Ebd., S.23.

³⁰⁵ Vgl. Ebd., S.22.

³⁰⁶ D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Roma 1972, S.121f.

³⁰⁷ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.23.

³⁰⁸ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Springer 2004.

als neue Form des Realitätsprinzips beschrieben hatte. Hier zeichnet der *Diskurs des Kapitalisten* dafür verantwortlich, das Realitätsprinzip in ein Über-Ich gesteuertes Leistungsgeschehen umzuwandeln. Ist bei Freud das Realitätsprinzip immer in Konflikt mit dem Lustprinzip, in dem es um die Begrenzung des Lustprinzips im Dienste des „Sozialen“ geht, so zwingt das Leistungsprinzip, das sich an die Stelle des Realitätsprinzips gesetzt hat, das Begehren unter die Funktionsweise der Leistung und löst es somit tendenziell auf. Dieser höchst normative Diskurs, der das Subjekt dazu treibt, nach Leistung zu streben, getrieben vom Befehl des Über-Ichs, besiegelt den Niedergang des Begehrens, dessen subjektive Funktionsweise in ein normativ-hegemoniales „Sein-müssen“³¹⁰ verwandelt wird. Recalcati erweitert nun aber die Analyse Marcuses. Dieser hätte noch nicht sehen können, dass das Leistungsprinzip zwar das Begehren auslöscht, aber sich nicht dem Genießen entgegenstellt, vielmehr bestünde die Leistung selbst im Genießen.

„Denken wir einerseits an jene Phänomene, wo die Reduktion des Körpers auf ein bloßes Instrument des Genießens evident ist. Genau das passiert in den pathologischen Abhängigkeiten, wo der Körper Ort des reinen Konsums des triebhaften Genießens wird [...], oder an ein gewisserweise perverses Ausagieren von Sexualität, die der Dimension der Begegnung mit dem Anderen entbunden ist, wo der Körper in multiple Objekte des Genießens fragmentiert wird ohne irgendeine Beziehung zum Begehren zu haben.“³¹¹

In diesem neuen Imperativ, der eisern Genießen fordert, wird der Körper zu einer „Maschine des Genießens“³¹² degradiert, die den Körper (des Begehrens) zerstört. Genau das ist unter der Proletarisierung des Körpers zu verstehen.

³⁰⁹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, S.38.

³¹⁰ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.24.

³¹¹ Ebd., S.25.: „Esso manifesta piuttosto il carattere dissipativo del godimento che può prendere forme diverse e apparentemente alternative tra loro. Possiamo pensare, per un verso, a quei fenomeni dove è evidente la riduzione del corpo a puro strumento di godimento. È quello che accade nelle dipendenze patologiche dove il corpo diventa luogo di puro consumo del godimento pulsionale [...], o in un certo modo perverso di agire la sessualità sganciandola dalla dimensione dell'incontro con l'Altro dove il corpo viene frammentato in oggetti multipli di godimento senza alcun rapporto col desiderio.“

³¹² Ebd., S.25.

6.2 Die Zerstörung des „Körpers als Ort des Anderen“ oder:

Anorexie als Antiliebe

Anorexie muss in erster Linie als Reaktion auf den Anderen verstanden werden. Sie ist ein Schlachtfeld auf dem das Subjekt mit dem Einsatz seines Fleisches den verdinglichenden Anderen abzuwehren, von sich abzutrennen sucht. Man muss in ihr den Versuch sehen, eine Berührung zu verunmöglichen, in der das Subjekt zum Objekt proletarisiert wird. Es geht um die Auslöschung des Bandes zwischen Innen und Außen, um die Zerstörung des „Körpers als Ort des Anderen.“³¹³ Verweigerung und ein starkes „Bedürfnis nach Trennung“³¹⁴ kennzeichnen Recalcatis klinischen Beobachtungen zufolge jeden anorektischen Körper. In der Anorexie wird eine radikale Form von Verweigerung ausagiert – die direkt auf den Körper geht, was sich in der Weigerung zeigt, diesen am Leben zu halten.

„Die anorektische Entscheidung zielt darauf, mittels der Macht des Willens, den unbeherrschbaren Charakter des eigenen Körpers zu beherrschen. Diese Entscheidung und ihre Aufrechterhaltung ist Quelle von Enthusiasmus, [...], von Genießen.“³¹⁵

Das bedeutet, dass die Anorexie eine Form der Disziplinierung des Körpers darstellt, den Versuch all das, was unbeherrschbar erscheint und sich verselbstständigen kann unter unerbittliche Kontrolle zu bringen. Was ausgelöscht werden soll, ist der Körper, der sich seinen Trieben nicht verwehren kann, der konstitutionell nur mit ihnen existieren kann, der Körper, der sich immer an den Anderen verwiesen sieht. Was verweigert wird, ist zum Objekt eines Anderen und seines Genießens gemacht zu werden.³¹⁶ Recalcati beschreibt die Anorexie weiter als eine „Entscheidung zur Beherrschung“³¹⁷. Hier geht es um die Beherrschung des Subjekt-Objekt Bezugs. Die Beherrschung, die mittels eines eisernen Willens gehalten wird, äußert sich gerade in der Zurückweisung von Objekten (Nahrung). Findet sich das Subjekt im *Diskurs des Kapitalisten* häufig in der Position, von den produzierten Objekten und ihrem Konsum

³¹³ Vgl. Lacan, *Radiophonie, Television*, S.21.: „Körper [...] der Ort des Anderen.“ Und Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.163.

³¹⁴ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.73.

³¹⁵ Ebd., S.73. „La scelta dell'anoressia mira a governare disciplinarmente, attraverso il potere della volontà, il carattere ingovernabile del corpo. Questa scelta e la sua preservazione è fonte di entusiasmo, [...], di godimento.“

³¹⁶ Vgl. Ebd., S.74.

³¹⁷ Ebd., S.74.

abhängig zu sein (Objekt/Substanz), so wird in der Anorexie genau dieser Abhängigkeitsbezug verweigert.

„Im Unterschied zu jenen symptomatischen Formen, wo die Glut des entregelten triebhaften Genießens vorherrscht, präsentiert sich die Anorexie als das Gegenteil von Sklavenschaft, als eine Lobrede auf die Unabhängigkeit und Autonomie des Subjekts dem Anderen gegenüber. Der einzige Andere, der für dieses Subjekt zählt, ist der andere des Spiegelbildes, der imaginäre andere, [...] der andere insofern er ideale Projektion des zur Ikone erhöhten eigenen Körpers ist [...].“³¹⁸

„Die symbolische Abhängigkeit verweigernd, die das Subjekt an die Signifikanten des Anderen bindet, lehnt das anorektische Subjekt seine eigene Spaltung ab und setzt sich selbst als kompaktes, [...], nicht kastriertes, [...]. In diesem Sinne ist die Anorexie wirklich das Gegenteil eines neurotischen Symptoms. Während das neurotische Symptom das Subjekt spaltet und damit eine Schwankung der Identifizierung produziert, welche die vom Ich gebildete imaginäre Identität verwirrt – das neurotische Subjekt ist freudianisch ein Subjekt, das *nie Herr im eigenen Hause ist*; das neurotische Symptom ist ein Anzeiger für die symbolische Tätigkeit der Kastration –, dagegen folgt die Anorexie dem Ideal der absoluten Beherrschung, welche die Spaltung des Subjekts aufheben könnte.“³¹⁹

Trennung, die mit der Beschränkung des Genießens einhergeht und die symbolische Kastration markiert, besteht zunächst in einem Verlust des Objekts. In diesem Verlust ereignet sich aber eine „Öffnung an den Anderen“,³²⁰ insofern, als mit dem Verlust der Mangel geschaffen ist, der das Begehren erst zum Leben erweckt. Das Begehren aber richtet sich stets an den Anderen, sucht in ihm den Verlust zu heilen, den es durch ihn erfahren hat.³²¹ In der Anorexie wird diese Trennung im Sinne einer Öffnung umgangen. Der Verlust wird nicht akzeptiert, stattdessen plustert sich das Ich auf und

³¹⁸ Ebd., S.74.: „Diversamente da queste forme sintomatiche, dove prevale l’incandescenza del godimento pulsionale sregolato, l’anoressia si presenta come il contrario di una schiavitù, come un elogio dell’indipendenza e dell’autonomia del soggetto di fronte all’Altro. Il solo Altro che conta per lui è l’altro dell’immagine speculare, è l’altro immaginario, [...] l’altro in quanto proiezione ideale del proprio corpo elevato alla dignità di una icona [...].“

³¹⁹ Ebd., S.77.: „Rifiutando la dipendenza simbolica che lo vincola ai significanti dell’ Altro, il soggetto anoressico rifiuta la sua stessa divisione ponendosi come un soggetto compatto, freddo, integro, pietrificato, non castrato, autofonato. In questo senso l’anoressia è davvero il contrario del sintomo nevrotico. Mentre il sintomo nevrotico divide il soggetto producendo una vacillazione dell’ identificazione che spiazzata l’identità immaginaria costituita dall’Io – il soggetto nevrotico è freudianamente un soggetto che *non è mai padrone in casa propria*; il sintomo nevrotico è un marchio della operatività simbolica della castrazione –, l’anoressia insegue invece l’ideale di una padronanza assoluta che vorrebbe poter cancellare la divisione soggettiva.“

³²⁰ Ebd., S.77.

³²¹ Ebd., S.77.

baut eine Mauer gegen den Anderen. Anorexie als „Antiliebe“³²² meint genau die Ablösung vom Anderen, die aus Angst vor der Beziehung und den Anforderung, die an die eigenen Affekte damit gestellt werden, geschaffen wird.³²³ Das Objekt wird abgetrennt und in der nichtbearbeiteten Trennung gletschert sich das anorektische Subjekt ein. „Die anorektische Verweigerung tendiert dazu [...] die *alienation* zu negieren, das Subjekt als [...] frei von Mangel zu setzen und somit folglich das verlorene Objekt nicht primär ins Feld des Anderen zu verschieben.“³²⁴ Da die Dialektik Mangel-Begehren damit außer Kraft gesetzt ist, ist der Andere aus dem Spiel. Die in der Anorexie erlebte Trennung umgeht die symbolische Kastration. Diese Ablehnung in die Welt des Anderen einzutreten ist jedoch einem „radikalen Bedürfnis der Trennung“³²⁵ vom Anderen geschuldet. Etwas treibt das Subjekt dazu, diesen Anderen von sich abzutrennen, im äußersten Fall kostet ihm seine Verweigerung das Leben.³²⁶ In der Bemühung um die Vermeidung und Abschneidung alles Triebhaften wird der Wille selbst triebhaft, Recalcati spricht von einer „Hypertrophie des Willens“.³²⁷ In ihm ist schnell ein direkter Gehilfe des Todestriebes gefunden:

„...der Wille selbst tendiert dazu Ort des Triebes zu werden. Das bedeutet nicht nur, dass die Anorektikerin masochistisch aus dem *Entzug ein Mittel zum Genießen macht*, sondern auch, dass wir am Grunde der anorektischen Herrschaft eine Angst machende Erfahrung des Verlusts von Herrschaft finden.[...] *der Wille zum Genießen wird eine direkte Manifestation des Todestriebes.*“³²⁸

Recalcati gibt verschiedene Differenzierungen im Bild der Anorexie, von denen einige für uns interessant sind: Neben der hyperaktiven Überformung des Willens zeigt die Anorexie nämlich auch eine Seite der Passivität. Dem geht eine Erfahrung der Objektivierung voraus, die vom Anderen ausgegangen sein muss, der Andere hat also die Anorektikerin zum Objekt gemacht. Ein solcher Anderer fasst keinen begehrenden

³²² Ebd., S.76.

³²³ Vgl. Ebd., S.76f.

³²⁴ Ebd., S.77.: „Il rifiuto anoressico tende [...] a negare l’alienazione, al installare il soggetto come un assoluto compatto, privo di mancanza, e, di conseguenza, a non spostare, a non trasferire primariamente l’oggetto perduto nel campo del Altro.“

³²⁵ Ebd., S.77.

³²⁶ Vgl. Ebd., S.77.

³²⁷ Vgl. Ebd., S.78.

³²⁸ Ebd., S.78.: „la volontà stessa tende a divenire un luogo pulsionale. Questo non significa che solo che l’anoressica fa masochisticamente della *privazione un mezzo di godimento*, ma anche che al fondo della padronanza anoressica troviamo l’esperienza angosciante di una perdita di padronanza.[...] *la volontà di godimento diventa una manifestazione diretta della pulsione di morte.*“

Bezug zu seinem Gegenüber. Zwar schafft er es, sich um die Befriedigung der überlebensnotwendigen Bedürfnisse zu sorgen – um die Nahrung und ähnliche Bedürfnisse. Zugleich wird aber nicht zwischen Begehren und Bedürfnis unterschieden – während dieser Andere nämlich fähig ist, Bedürfnisse zu befriedigen, so bleibt er auf dem Feld des Begehrens auf der Strecke.

„Er reagiert auf materielle Bedürfnisse der Pflege aber nicht auf die menschlichen des Begehrens als Begehren nach Liebe und nach Anerkennung, nicht auf das Begehren als Begehren des Anderen. In diesem Sinne erinnert Lacan daran, dass der Andere der Anorexie ein Anderer ist, der dazu tendiert, das Subjekt zu einem passiven Objekt der Pflege zu machen und somit dazu zwingt, das Begehren auf die Dimension des Bedürfnisses zu reduzieren.“³²⁹

Damit wird zugleich das Begehren zum Bedürfnis degradiert. Hierin haben wir die kapitalistische Funktionsweise vorgebildet und zugleich eine Dimension der Proletarisierung angesprochen. Haben wir einen Anderen vor uns, der Subjekte verdinglicht, zu Objekten macht, so entsteht in den verdinglichten Subjekten, die sich bloß als Objekte wahrgenommen und angesprochen fühlen, als erste Reaktion Angst. Angst entspringt aus der hier sich ereignenden Proletarisierung, die Subjekte zu Objekten macht. Recalcati sieht so in der Anorexie, die dem Erleben von Angst entsprungen ist, einen Versuch mit dieser Angst vor der Verdinglichung umzugehen.³³⁰ „In all diesen Krisen der Entfesselung können wir eine gemeinsame Wurzel auffinden: *das Subjekt findet sich in traumatischer Weise auf ein Objekt reduziert.*“³³¹

Lacan hat das Phänomen der Hysterie mit dem Terminus der „Abwehr des Körpers“³³² weitergedacht, der genau jenen Übergang markieren soll, vom sprechenden Körper der Hysterie, der aus und in der Sprache gebildet ist, zum Körper der Anorexie, der die Sprache von sich abstößt und sich im solipsistischen Genießen seines des Fleisches entbundenen Körpers ergibt. Die Abwehr betrifft nun genau jene dem Körper

³²⁹ Ebd., S.79.: „Risponde ai bisogni materiali delle cure ma non a quelli umani del desiderio come desiderio di amore e di riconoscimento, come desiderio del desiderio dell’Altro. In questo senso, come ci ricorda Lacan, l’Altro dell’anoressia è un Altro che tende a ridurre il soggetto a oggetto passivo delle cure riducendo forzatamente il desiderio alla dimensione del bisogno.“ Siehe auch Jacques Lacan: *La direzione della cura e i principi del suo potere*, Torino 1976, S.623.

³³⁰ Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, S.80.

³³¹ Ebd., S.80.: „In tutte queste congiunture di scatenamento possiamo reperire una radice comune: *il soggetto si trova ridotto traumaticamente a oggetto.*“

³³² Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XVII: Il rovescio della psicoanalisi*, Torino 2001, S.112.: „rifiuto del corpo“.

zugrundeliegende Exzentrizität, sein unkontrollierbares, fleischlich-triebhaftes Hinausstehen in die Welt. In erster Linie betrifft sie also den „sexuellen Körper“³³³.

„In diesem Sinne ist die anorektische Ablehnung des Körpers immer Abwehr des Körpers des Anderen, ist Abwehr der Alterität des Körpers und Abwehr der Alterität des Körpers des Anderen. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass die Abwehr des Körpers insofern Abwehr des Körpers ist, insofern dieser Ort des Anderen ist und des Körpers des Anderen als sexuellem an sich. Sie ist Abwehr des Körpers als *Alterität, die sich entzieht*.“³³⁴

In dem Versuch sexuelle Berührung durch einen objektivierenden Anderen zu verhindern, wird der Körper seiner Berührungsfläche bis auf die Knochen entkleidet. In der Anorexie kann man das besonders gut daran sehen, dass versucht wird, den eigenen Körper in einem vorsexuellen Zustand zu halten. Die mit der Kastration einhergehende Trennung ist in der Anorexie nicht bearbeitet, nicht in den Prozess der Subjektivierung aufgenommen – als Resultat erscheint ein bloßes „Acting out der Trennung“.³³⁵

In der Form der Abwehr, die sich als Appell ereignet, zeigt sich ein Versuch des Subjekts aus der Verdinglichung auszusteigen. Indem das Objekt, das der pflegende Andere ihm anbietet, abgelehnt wird, soll gerade das fehlende Begehren des Anderen evoziert werden.

Die Abwehr kann also auch ein für das Subjekt überlebensnotwendiger Akt der Verteidigung, der Abwehr des Anderen sein, der das Subjekt durch sein verdinglichendes Genießen in die Gefahr setzt, zum Objekt zu werden, als Subjekt zu verschwinden. Extreme Fälle eines verdinglichenden Bezugs zeigen sich im sexuellen Missbrauch.³³⁶ Hier schließt das Subjekt die Dialektik mit dem Anderen kurz. Um der Objektivierung zu entgehen, versucht es, seinen Körper aus seinem Bezugsnetz herauszunehmen und zu isolieren.

Die Abwehr kann sich auch in Form des Todestrieb manifestieren. Im extremsten Fall kann sie in den Tod treiben – in der völligen Auflösung der Bindung, wie es oft bei psychotischen Anorektikerinnen vorkommt.

³³³ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.83.

³³⁴ Ebd., S.83f.: „In questo senso il rifiuto anoressico del corpo è sempre rifiuto del corpo dell' Altro, è rifiuto dell'alterità del corpo e rifiuto dell'alterità del corpo del Altro. Chosa significa? Significa che il rifiuto del corpo è rifiuto del corpo in quanto luogo dell' Altro e del corpo dell' Altro in quanto sessuale. È rifiuto del corpo come *alterità che sfugge*.“

³³⁵ Ebd., S.84.

³³⁶ Vgl. Ebd., S.86.

„Dieser Wille zum Tod zeigt die schattige Seite der anorektischen Macht des Willens. Der Wille des Willens ist immer ein Wille zum Tod. Und das scheint mir eine der bedeutsamsten Lehren der Anorexie zu sein: Eine Trennung ohne Trauer, ohne Schuld, ohne Entäußerung kann nur Katastrophen produzieren. Eine Identität ohne Division kann nur in den Wahnsinn führen. Eine Freiheit, welche die Existenz des Anderen negiert, kann nur Zerstörung provozieren. Eine Herrschaft über sich, die das Begehren auslöschen will, kann nur den Tod herausfordern.“³³⁷

Der typische Körper einer Anorektikerin ist jener, der kein Geschlecht kennt. Jedes Anzeichen von Weiblichkeit ist weggehungert. Seine gleichmachende Entsexualisierung lebt entlang des Realen, das sich aus dem Tod speist. Anorektische Körper sind schwer voneinander zu unterscheiden, fast jedes Merkmal der Individualität ist ihnen verloren gegangen. Ihr Ziel ist das der Selbstkreation, der Illusion der völligen Selbstherrschaft, die nicht mehr vom Anderen abhängt, wo nicht das Selbst sich konstitutiv im Anderen erst schaffen kann – wo der „Körper der Ort des Anderen“³³⁸ ist. Die Anorektikerin zerstört den „Körper als Ort des Anderen“ und schafft ihn selbst, jenseits von Sexualität und Vitalität.

Unter „Abwehr des Körpers“ verstehen wir also die Ausblendung des Anderen insofern er Körper ist – sexueller Körper vor allem und damit geht zwangsläufig die Abwehr des eigenen Körpers einher, des eigenen Sexualkörpers. Aber in dieser Abwehr des Sexualkörpers als „Ort des Anderen“ zeigt sich nur die äußerste Spitze der Verweigerung des Anderen als jenen Anderen, der mich konstituiert über die Wirkungen, die die Signifikanten dem Körper einschreiben.³³⁹

„Der Begriff der >Abwehr des Körpers< beschreibt auch den hysterischen Körper als Abwehr des Körpers des Anderen (nicht nur jenes des Partners, sondern auch des Kindes, des Vaters, der Frau, des Mannes). Diese Abwehr meint sich gegen das Gesetz der Kastration zu wenden; das Subjekt wehrt den

³³⁷ Ebd., S.89.: „Questa volontà di morte mostra la faccia in ombra del potere anoressico della volontà. La volontà di volontà è sempre una volontà di morte. E questo mi sembra essere uno degli insegnamenti più fondamentali dell’anoressia: una separazione senza lutto, senza debito, senza alienazione, può produrre solo catastrofe. Una identità senza divisione può generare solo follia. Una libertà che nega l’esistenza dell’Altro può provocare solo distruzione. Un governo di sé che vuole eliminare il desiderio può provocare solo la morte.“

³³⁸ Vgl. Ebd., S.97.

³³⁹ Vgl. Ebd., S.97.

eigenen Körper als sexuellen Körper ab, als Körper, der den symbolischen Normen der Kastration unterworfen ist, sexuell differenziert, vom Signifikanten beschnitten ist.“³⁴⁰

6.3 Panik oder: Verlust des Anderen

Wenden wir uns nun der Kehrseite der Münze zu. Versucht das Subjekt in der Anorexie der Proletarisierung des Körpers durch totale Selbst-Beherrschung zu entgehen, so zeigt der große Gegenspieler der Anorexie – die Panik – genau jene Kehrseite der Münze, in der jede Beherrschung verloren ist. Die Panikattacke ist die andere Reaktion auf die Verflüssigung der Gegenwart. Recalcati bezeichnet unserer Zeit als die „Epoche der Panik“.³⁴¹ Panik meldet sich, wenn das Subjekt seine Strukturen und symbolischen Orientierungen in Auflösung sieht. Panik ist Ausdruck dieses ständigen Weltentzugs durch stete, unverdaute Erneuerung. Sie entsteht durch die Entthronung des Vaters und seiner Gesetze. Die Panik verweist in ihrer Symptomatik auf diese Umstrukturierung. Recalcati beschreibt sie wie folgt:

„Desorientierung, Enträumlichung, Verlust von Grenzen, Abwesenheit eines beständigen Zentrums der Schwerkraft, Entwurzelung, Zerbröselung der Punkte der symbolischen Referenz, Verdunstung von Idealen, kollektiver Verlust (Verwirrung): mit einem Wort, Panik.“³⁴²

Wir haben also in der Hypermoderne zwei Seiten – die zwanghafte Getriebenheit und die Seite des Zusammenbruchs, die der Beschleunigung jene totale Lähmung entgegensetzt, die sich in der Panikattacke und auch in der „zeitgenössischen“ Depression bemerkbar macht. Was zeigt sich in der Panik?

In der „Erfahrung der Panik“³⁴³ läuft das Subjekt Gefahr vom Realen überrollt zu werden, was Recalcati zufolge zu einer Überforderung des Bildes vom eigenen Körper führt.³⁴⁴ Wir fühlen uns entfremdet, spüren Trennung, Selbstverlust. In der Panikattacke

³⁴⁰ Ebd., S.111.: „la nozione di „rifiuto del corpo“ descrive anche il corpo isterico come rifiuto del corpo dell’Altro (non solo di quello del partner, ma anche del bambino, del padre, della donna, dell’uomo). Questo rifiuto intende rivoltarsi oppositivamente alla Legge della castrazione: il soggetto rifiuta il proprio corpo come corpo sessuato, come corpo subordinato alla norma simbolica della castrazione, differenziato sessualmente, tagliato dal significante.“

³⁴¹ Vgl. Ebd., S.123.

³⁴² Ebd., S.123.: „disorientamento, spaesamento, perdita dei confini, assenza di un centro di gravità permanente, sradicamento, sbriciolamento dei punti di riferimento simbolici, evaporazione degli Ideali, smarrimento collettivo: in una parola, appunto, „panico“.

³⁴³ Ebd., S.125.

³⁴⁴ Vgl. Ebd., S.125.

überwältigt uns das Reale. Die psychischen Funktionen der Abwehr gegen das Reale scheinen für die Dauer der Attacke wie ausgelöscht. Recalcati versteht nun Panik und Anorexie als die beiden exemplarischen Formen der gegenwärtigen Psychopathologie, welche die Gegenwart und ihr Leiden charakterisieren.

„Denken wir an jene zwei Figuren der kontemporanen Psychopathologie als zwei unterschiedliche Repräsentationen des Unbehagens der hypermodernen Zivilisation. Wir können sie als zwei verschiedene Deklinationen der sozialen Bindung in der vom Diskurs des Kapitalisten beherrschten Epoche verstehen. Zwei verschiedene Deklinationen der *narzisstischen Abwehr des Anderen*, die das gegenwärtige Subjekt charakterisieren.“³⁴⁵

Die eine Seite beschreibt also eine Festung, die andere gerade die Auflösung, beides gehört zum selben Bild. Während sich in der Anorexie der Todestrieb in seiner ungespitzten Kraft manifestiert, in seiner narzisstischen Kraft, die vom Über-Ich ausgeht, so wird in der Panik gerade die Erfahrung gemacht, dass der Körper als Reales das Subjekt bedroht.

Beide Formen, Anorexie und Panik, haben es mit einem Übermaß an Angst zu tun, auf welches phobisch reagiert wird.³⁴⁶ Auslöser der Angst ist die Proletarisierung des Körpers, die vom Anderen ins Werk gesetzt wird.

Wenn Recalcati die Verbreitung von Anorexie, Panik und Depression als Epidemien beschreibt, die den größten Anteil an der neuen Symptombildung haben, dann deshalb, weil sich in ihnen etwas ausdrückt, was gesellschaftlich aktuell passiert: Die Prekarisierung der Bindung. Gegen einen das Subjekt bedrohenden, missbräuchlich - verdinglichenden Anderen wehrt sich das Subjekt in der Anorexie mittels einer kalten Trennung. Im Fall der Anorexie bleibt jedoch gerade aufgrund der Negation des Anderen der Andere präsent und diesem das Subjekt in besonderer Weise verhaftet. Die Panik zeichnet sich gerade durch den „Verlust des Anderen“³⁴⁷ aus. Die Beschreibung einer Panikattacke klingt wie folgt:

³⁴⁵ Ebd., S.125.: „Possiamo pensare a queste due figure della psicopatologia contemporanea come a due diverse rappresentazioni del disagio della Civiltà ipermoderna. Possiamo pensarle come due diverse declinazioni del legame sociale nell'epoca dominata dal discorso del capitalista. Due diverse declinazioni del *rifiuto narcisistico dell'Altro* che caratterizza il soggetto contemporaneo.“

³⁴⁶ Vgl. Ebd., S.127.

³⁴⁷ Vgl. Ebd., S.135.

„Verlust der symbolischen Unterstützung des Anderen. Der Körper, der die Sicht verliert, kollabiert, erstickt, sich nicht mehr kontrolliert, schwitzt, zittert signalisiert die traumatische *Trennung des Subjekts vom Anderen*. Die Panik ist in diesem Sinne eine Erfahrung der Lösung vom Anderen, wie die Anorexie.“³⁴⁸

In beiden Fällen geht es also um Trennung, doch ihre Bedeutung zeigt sich unterschiedlich: Im ersten Fall ist die Trennung selbst produziert und eine Leistung des eigenen Willens. Im zweiten Fall bedeutet sie den Verfall der Ordnung des Subjekts und des Ichs selbst.³⁴⁹

Im Umgang mit der Angst, der sie beide entspringen, zeigt sich nochmals ihre Differenz: Während sich die Anorexie in der Abschließung des Körpers der Angst entgegenstellt, erweist sich die Panik eher als Katalysator derselben. In der Panik wird der Umgang mit der Angst darin gefunden, diese direkt austreten zu lassen. „Sie ist eher eine Explosion der Angst, die den Zusammenbruch der Abwehren bezeugt. In diesem Sinne ist sie keine Vernichtung des Subjekts des Unbewußten, sondern eine seiner wilden Manifestationen.“³⁵⁰

Wir können also zusammenfassend für die neuen Symptombildungen in der Hypermoderne bemerken, dass sie aus der Reaktion darauf entspringen, was wir Proletarisierung des Körpers genannt haben. Es sind Symptome der Angst auf ein Objekt reduziert zu werden. Die verdinglichende Beziehung, die der *Diskurs des Kapitalisten* zwischen Selbst, Welt und Anderen setzt, führt zu einer umfassenden Entsubjektivierung und zu einem tiefgreifenden Entzug von Welt, die Mitwelt ist. Die erfahrene Verdinglichung und die darin implizierte Gefahr der Auflösung des Selbst produziert Angst, die sich symptomatisch zeigt. In dem Symptomen der Gegenwart muss ein Versuch gesehen werden mit der Proletarisierung des Körpers und der Prekarität des Anderen einen Umgang zu finden. Die daraus entstehende Symptomatik zeigt die Folgen einer Verschiebung an, die den „Diskurs des Begehrens“ zu einem Diktat des Genießens verwandelt. Damit ident geht die Verschüttung des Unbewussten einher, das in einer Dialektik mit dem Begehren steht, zugunsten eines auf Zerstörung zulaufenden Es, das sich im ungeschützten Genießen zeigt.

³⁴⁸ Ebd., S.135.: „perdita del sostegno simbolico dell’Altro. Il corpo che perde la vista, collassa, soffoca, non si controlla, suda, trema, segnala il *distacco traumatico del soggetto dall’Altro*. Il panico è in questo senso una esperienza die *sconnessione* dall’Altro come l’anoressia.“

³⁴⁹ Vgl. Ebd., S.135.

³⁵⁰ Ebd., S.136.: „Esso è piuttosto un’ esplosione di angoscia che segnala il fallimento delle difese. In questo senso non è un annullamento del soggetto dell’inconscio ma una sua manifestazione selvaggia.“

Die noch für Freud und die Moderne prägende Dialektik der Wiederkehr des Verdrängten und des Ausdrucks des Symptoms über und in der Sprache, also im Symbolischen, erscheint verdrängt von Leidensbildern, die eher im Feld des Imaginären greifen oder das Reale ungeschützt hervortreten lassen.³⁵¹ Das Objekt soll jetzt die Angst zum Verschwinden bringen. Statt der ethischen Arbeit des Umgangs mit seinem konstitutionell „externen Körper“³⁵² – dem Symptom – und dem sich darin ausdrückenden Unbewussten, finden wir ein Symptom, das sich in der Wiederholung gefangen hält. „*Die neuen Formen des Symptoms* sind davon charakterisiert, was wir provokant die „Abwesenheit des Unbewussten genannt haben“³⁵³. Die „Klinik der Leere“ zeigt die Gefahr an, dass das Subjekt, das mit seinem Unbewussten in einer dialektischen Beziehung steht, sich selbst zum Verschwinden bringt, durch den zunehmenden Landgewinn des Es gegenüber dem, was wir das „Subjekt des Unbewussten“ genannt haben.

„Im triebhaften Drang, in der Tendenz zur Entladung, im Übergang zur Handlung ohne Gedanken, im herrschenden Bedürfnis der unmittelbaren Befriedigung, die alle die neuen Formen der Symptome charakterisieren, kann man einen Kollaps des Subjekts des Unbewussten registrieren. Das Reale setzt sich in seiner kopflosen Dimension als reiner Drang zum Genießen, als Todestrieb durch. Das Subjekt des Unbewussten insofern es Subjekt des Begehrens ist, sieht sich zerstört von der Flut eines Genießens ohne Befriedigung, das sich als unflexibler Befehl eines sadischen Über-Ichs durchsetzt. Der Trieb hängt sich nicht an das Begehren, sondern agiert als Drang, der das Subjekt mitreißt, seiner eigenen ethischen Auflösung entgegen.“³⁵⁴

³⁵¹ Vgl. Ebd., S.156.

³⁵² Vgl. Ebd., S.68.

³⁵³ Ebd., S.160.: „*Le nuove forme del sintomo sono caratterizzate da quello che definiamo provocatoriamente „in assenza di inconscio“*“

³⁵⁴ Ebd., S.160.: „Nella spinta pulsionale, nella tendenza alla scarica, nel passaggio all’atto senza pensiero, nell’ esigenza imperiosa del soddisfacimento immediato che caratterizzano i nuovi sintomi si registra un collasso del soggetto dell’ inconscio. Il reale si impone nella sua dimensione acefale come pura spinta a godere, come pulsione di morte. Il soggetto dell’ inconscio in quanto soggetto del desiderio è annientato dalla marea montante di un godimento senza soddisfazione che s’impose al comando di un Super-io sadiano inflessibile. La pulsione non si aggancia al desiderio ma agisce secondo una spinta che trascina il soggetto verso la propria dissipazione etica.“

6.4 Marx und die Psychoanalyse oder: Wie gestaltet sich das Geschlechterverhältnis?

„Die Sache mit dem Geschlechterverhältnis, wenn es einen Punkt gibt, von wo aus sich das erhellen ließe, dann just von der Seite der Damen, insofern es sich darum handelt, von der Ausarbeitung des Nicht-Alles her den Weg zu bahnen.“³⁵⁵

Für Marx ist das Geschlechterverhältnis der vorrangige Ort der Beurteilung der emanzipativen Kraft oder des Verfalls einer Gesellschaft. Sehen wir uns also die beiden Hauptnahtstellen dieser Arbeit in Bezug auf das Geschlechterverhältnis an: Welche Rolle spielen hier die Proletarisierung des Körpers und die Prekarität des Anderen?

Postuliert Marx, dass sich die emanzipative Kraft oder das Versagen einer Gesellschaft, das menschliche Bedürfnis -Begehren- zu evozieren bzw. zu realisieren unmittelbar am Geschlechterverhältnis ablesen lässt, so sehen wir mit Recalcati in den Wirkmechanismen des *Diskurses des Kapitalisten* eines klar hervortreten: In der Differenz zwischen männlicher und weiblicher Sexuierung findet sich eine Äquivalenzlinie der vorrangig durch das Haben bestimmten männlichen Sexuierung und der Funktionsweise des *Diskurses des Kapitalismus*.³⁵⁶ Recalcati verfolgt die These, dass in der gesellschaftlich produzierten Hegemonialisierung der männlichen Sexuierung und damit einhergehend eines Umgangs mit Sexualität, der gemäß einer „männlichen“ Logik funktioniert, die Form der weiblichen Sexuierung ins Hintertreffen gerät, ihren „Vorteil“ verliert und sich gegenüber dem Versuch, sich in ihrer Sexualität ebenfalls dem Haben und dem Objektgenießen anheimzugeben, in besonderem Maße neuen Leidensformen ausgesetzt sieht. Genau an diesem Punkt würde Marx sagen, das Geschlechterverhältnis zeigt den Bezug auf, in dem das Verhältnis des Subjekts zum Objekt und zum Anderen nicht angeeignet werden konnte. Hier hat sich dieses Verhältnis auf ein Genießen reduziert, wo das Bedürfnis nach dem Objekt, sich nicht in „menschliches Bedürfnis“ umwandeln konnte – also wo das (weibliche) Begehren unterbunden wird. Auch Marx hat in seiner Besprechung der Sinne schon darauf aufmerksam gemacht, dass in der Funktionsweise des Privateigentums ausschließlich ein Sinn „kultiviert“ wird – jener des Habens. Wo es doch in einer Gesellschaft des Begehrens darum ginge, sich die universellen Sinne des Menschen in ebenso

³⁵⁵ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.63.

³⁵⁶ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.174.

universeller Form anzueignen. In diesem Sinne kann man Kommunismus bei Marx als Feminisierung des Begehrens fassen. Sehen wir uns das genauer an:

Recalcati bespricht den Unterschied von „männlicher“ und „weiblicher Sexuierung“.³⁵⁷

Während die männliche vom Phallus geprägt ist, der sich durch den Sinn des Habens auszeichnet, birgt die weibliche Sexualität gerade durch diesen „Mangel“ am „Haben des Phallus“³⁵⁸ einen den eindimensionalen Bereich des Habens übersteigenden – prinzipiell unbegrenzten Bereich des Begehrens. Recalcati formuliert nun die These, dass im *Diskurs des Kapitalisten*, der die Kategorie des Habens forciert, die weibliche Sexuierung immer mehr durch die männliche überformt wird, was seinen symptomatischen Niederschlag wiederum in speziell weiblichen Leidensformen findet.³⁵⁹

6.5 Weibliche Symptombildungen des Körpers oder: Die Proletarisierung des weiblichen Körpers

„Es gibt nicht *Die Frau*“³⁶⁰

Zwangsneurose und Hysterie stellen für Recalcati zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem Unbewussten dar. Sehen sich Männer tendenziell eher dem Schicksal ausgeliefert, in ihren Symptombildungen einer Form der Zwangsneurose zu verfallen, in der gerade Körper und Unbewusstes zum Verschwinden gebracht werden sollen, so zeichnet sich der Bezug zum Unbewußten in der (weiblichen) Hysterie gerade durch ein In-Bezug-Stehen zum Körper aus.³⁶¹ Denn im hysterischen Bezug sehen wir das Unbewusste mithilfe des Körpers zum Sprechen gelangen. Der Bezug zum eigenen Körper nimmt den Mangel mit hinein als zugrundeliegende Alterität.³⁶²

³⁵⁷ Ebd., S.161. Siehe auch: Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.71-96.

³⁵⁸ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.166.

³⁵⁹ Vgl. Ebd., S.161.

³⁶⁰ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.80.

³⁶¹ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.161.

³⁶² Diese besondere Beziehung, die den Frauen zum Mangel und zum Unbewussten unterstellt wird, ergibt sich aus der Theorie der Sexuierung, die vermutet, dass es keinen Signifikanten für die Weiblichkeit gäbe, und das Unbewußte daher nur den Signifikanten des Phallus enthalte. Daraus ergibt sich, dass wenn sich das kleine Mädchen im Spiegel betrachtet, das Bild, das sich ihm damit zeigt, eines der Nicht –Entsprechung ist, nicht vollständig, da auch im Unbewußten des kleinen Mädchens der Phallus Signifikant ist. Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.162. Siehe auch: Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.85-96.

„Die Hysterie realisiert dagegen ihren Körper als ein Körper- Theater, ein Körper, wo das unbewusste Begehren das Wort ergreift. Genau darum entgleitet der Körper stets, ermangelt ihm stets etwas, ist nie zur vollen Disposition des Subjekts. Daher incarniert der weibliche Körper die Alterität des Körpers als solchen. Aus diesem Grunde sprechen Frauen mit ihrem Körper und durch ihren Körper.“³⁶³

So kann man im Umgang mit dem Körper in der Hysterie eine Grundstruktur des Verhältnisses Körper – Subjekt erkennen: Es ist ein Verhältnis, in dem das Subjekt den eigenen triebhaften Körper nie ganz beherrschen kann, darin grundsätzlich eine Alterität akzeptieren muss. Recalcati bezieht sich auf Lacans These vom „Körper als Ort des Anderen“³⁶⁴, die einerseits darauf zielt, den konstitutiven Zusammenhang aufzuzeigen, der zwischen Anderem und Körper besteht – der Körper wird über Sprache, symbolische Ordnung strukturiert. In diesem Sinne gibt es eine Differenz zwischen Subjekt und Körper – denn das Subjekt ist daher mit seinem Körper nicht in eine Relation der Identität zu setzen, eher steht es zu ihm in einem Verhältnis des Bewohnens, des Habens des Körpers.³⁶⁵ Zum anderen manifestiert sich dieses Haben über ein fundamentales Nichthaben. Nur in diesem Nichthaben kann man einen Körper haben. In der steten Verflüchtigung zeigt sich am Körper der „innere[n] Andere[n], eine[r] innere[n] Alterität, eine[r] Präsenz, der ich meine Existenz verdanke, die ich aber nur leben kann als eine Exzentrizität, die unbeherrschbar ist.“³⁶⁶ Der „Körper als Ort des Anderen“ ist insofern jenes nie kontrollierbare Außen, das Ich „bin“.

Recalcati greift Lacans Besprechung des „phallischen Genusses“³⁶⁷ als „Hindernis“³⁶⁸ auf.³⁶⁹ Hier wird die männliche Sexuierung gerade in ihrem „Habens-Bezug“³⁷⁰ zum Phallus bestimmt, der sich als Hindernis deshalb zeigt, weil hier über den „Besitz“ des Phallus das Verhältnis zum Körper ebenso in eines des Besitzes gelangt, und in einem

³⁶³ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.162.: „L'isteria realizza invece il corpo come un *corpo-teatro*, un corpo dove il desiderio inconscio prende la parola. E proprio per questo il corpo sfugge, manca sempre di qualcosa, non è mai del tutto a disposizione del soggetto. Il corpo femminile incarna allora l'alterità del corpo in quanto tale. Per questa ragione le donne parlano con il loro corpo e attraverso il loro corpo. Nel doppio senso: il corpo prende la parola nei sintomi e le donne sono sensibili a una auscultazione particolare del corpo che parla.“

³⁶⁴ Vgl. Ebd., S.163. Vgl. auch: Lacan, *Radiophonie, Television*, S.21.

³⁶⁵ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.163.

³⁶⁶ Ebd., S.163.

³⁶⁷ Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.12.

³⁶⁸ Ebd., S.12.: „der phallische Genuß ist das Hindernis, wodurch der Mann nicht hinkommt [...], präzise weil das, dessen er genießt, vom Genuß des Organs ist.“

³⁶⁹ Vgl. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.164.

³⁷⁰ Vgl. Ebd., S.164.

Verhältnis des beherrschbaren Besitzes tendiert der Körper eher dazu, zur Quelle eines Genießens zu werden, als zur Manifestation des Begehrens. Hier sprechen wir sowohl vom „eigenen“ Körper als auch von jenem des Anderen. Und genau in diesem primären Funktionieren über das Haben, über die Akkumulation treffen sich männliche Sexuierung und Zwangsneurose. Die Beschreibung des weiblichen Körpers klingt da ganz anders: „diese[r] ist überhaupt nicht vom phallischen Genießen behindert“.³⁷¹ Damit ist nicht bedeutet, dass das phallische Genießen nicht für beide Geschlechter gelte. Auch ist damit nicht gesagt, dass in der weiblichen Sexuierung das weibliche Geschlechtsorgan keine Rolle spiele, aber es prägt das Subjekt nicht in der Weise, dass es dessen Begehren einzig bestimmen oder dadurch behindert werden könnte. „Es gibt ein Genießen [...], Genießen des Körpers, das ist, [...] jenseits des Phallus.“³⁷² Und genau dieser Umgang mit dem weiblichen Körper bietet nun den Vorteil der weiblichen Sexuierung – sie ist, da sie herausfällt aus der Totalität des Habens, da sie niemals voll repräsentiert wird, in grundsätzlicher Weise dem Mangel und damit dem unbewussten Begehren ausgesetzt. „Es ist keine narzisstische Wunde, sondern eine Öffnung zu einem Genießen, dass das phallische Maß übersteigt, vom Haben emanzipiert ist, nicht behindert vom tödlichen Bedürfnis der kumulativen Wiederholung.“³⁷³ Da weibliche Sexuierung sich primär über den Mangel konstituiert, ist sie in besonderer Weise an die fragile Dimension der Alterität und des Begehrens gebunden. Hierin gründet ihre Armut und ihr Reichtum.³⁷⁴

Einerseits ist die grundhafte Exponiertheit an die Dimension des Mangels und des Begehrens dafür verantwortlich, dass ohne ein Haben, an dem neurotisch festgehalten werden könnte, der Andere umso wichtiger wird, der Andere, auf den im Diskurs der Liebe der eigene Mangel gerichtet werden kann. Ein Sein, das von Grund auf mit dem Mangel Umgang pflegt, lässt den Anderen umso bedeutsamer werden. Vor allem Depressionen, die mit einer unglücklichen Liebe in Zusammenhang stehen, sind häufig zu finden, sie verstärken sich darin, dass das Nicht-mehr-Haben der Liebe (oder der

³⁷¹ Ebd., S.166.: „non è affatto ingombrato dal godimento fallico.“

³⁷² Lacan, *Das Seminar. Buch XX*, S.81.

³⁷³ Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, S.166.: „Non è una ferita narcisistica, ma un'apertura a un godimento eccedente la misura fallica, emancipato dall'avere, non ingombrato dall'esigenza mortifera della ripetizione cumulativa.“

³⁷⁴ Vgl. Ebd., S.166.

geliebten Person) mit dem das Sein der weiblichen Sexuierung kennzeichnenden „fundamentalen Nicht Haben“³⁷⁵ kollidiert.

Zugleich kann diese übermässige Exponiertheit aber einen Reichtum bezeichnen, insofern die weibliche Sexuierung, die nicht vom phallischen Genießen bestimmt ist, sich ohne Hindernis in ihrem Genießen findet.

„Die Armut des Nicht - Habens des Phallus kehrt sich so in einen fundamentalen Reichtum um: Das weibliche Genießen ist ein Genießen, das sich einer Befriedigung ohne Grenzen öffnet, nicht auf das Organ selbst lokalisierbar, nicht reduzierbar auf das phallische Maß. Das Arm-Sein [...] verwandelt sich in eine Bedingung der potenziellen Öffnung auf ein reicheres Sein, weniger fixiert auf die sich wiederholende Akumulation des phallischen Genießens.“³⁷⁶

Und genau an dieser Stelle macht sich eine grundsätzliche Schräglage bemerkbar: Der *Diskurs des Kapitalisten* und der Diskurs des phallischen Genießens nehmen sich an der Hand in ihrem Streben auf die Funktionsweise des Habens. Wie aber findet sich hier ein von der weiblichen Sexuierung geprägter Körper zurecht?

Recalcatis These des zunehmenden Hegemonial-Werdens des männlichen Begehrens scheint sich zu bestätigen. Was wir weibliches Leiden genannt haben, entspringt einer Proletarisierung des weiblichen Körpers, die diesen seiner Möglichkeit der Schaffung eines Bezugs jenseits des „Objekts *a*“ (wo Körper und Anderer ebenso zur Ware werden) in der Reduktion auf die phallische Funktionsweise beraubt. Hier hat sich das phallische Hindernis auch ins „weibliche Genießen“ geschoben, um den Preis des offenen Horizonts, die eine weibliche Sexuierung dem Begehren geschenkt hatte.

„...der schicke Körper ist der, der Haben muss, um zu sein. [...] Ohne das Begehren des Anderen zu kreuzen. Es ist der Körper, den man nicht berührt, der nicht in den Kreislauf des sexuellen Austausches eintritt. Es ist der Körper, der als Zeichen der Identität fungiert; der Körper der auf den Diskurs des Kapitalisten antwortet, d.h. auf jenen Diskurs, der das männliche Phantasma des Besitzes des Objekts des Genießens zum System erhöht.“³⁷⁷

³⁷⁵ Vgl. Ebd., S.167.

³⁷⁶ Ebd., S.167.: „La povertà del non avere fallico si rovescia così in una ricchezza di fondo: il godimento femminile è un godimento che si apre a una soddisfazione senza limiti, non localizzabile all'organo, non riducibile alla misura fallica. L'essere povera, [...] si trasforma in una condizione di apertura potenziale all'essere assai più ricca, perché meno fissata all'accumulazione ripetitiva del godimento fallica.“

³⁷⁷ Ebd., S.168.: „il corpo alla moda è il corpo che bisogna avere per essere. Con una nota aggiuntiva: senza passare dal desiderio dell'Altro. Il corpo alla moda è il corpo che non si tocca, che non entra nel circuito dello scambio sessuale. È il corpo che funziona come insegna identificatoria; è il corpo che

Bemerkbar macht sich diese Verschiebung beispielsweise mit stark zunehmenden Depressionen bei Frauen, welche die Ödnis anzeigen, von welcher der „Diskurs der Liebe“³⁷⁸ noch handelt. In der Zunahme dieses Symptombildes bei Frauen melden sich die Auswirkungen der Proletarisierung des weiblichen Körpers an. Die diesem Diskurs gegenüber erwähnte gesteigerte Exponiertheit von Frauen, die sich stärker von der Kastration gezeichnet finden und demnach auch dringlicher nach einem Heilmittel für diese Wunde verlangen, wird proletarisiert. Die Proletarisierung des weiblichen Körpers zeigt sich als Verkehrung von Reichtum in Armut. Die Öffnung an die Möglichkeit wird geschlossen. Gerade in der gesellschaftlich produzierten Homogenisierung auf ein Dominieren der männlichen Sexuierung wird diese Exponiertheit getroffen, in der Übernahme des phallischen Genießens liegt der Grundstein für die Ausbreitung der weiblichen Depressionen.

„Das Objekt erfährt in der Gestalt des zu konsumierenden Partners seinen Triumph, aber in diesem Konsum liegt keine Befriedigung, sondern nur die Wiederholung derselben Unbefriedigtheit: Die geschlossene Logik der phallischen Akumulation ersetzt jene Offenheit des *nicht-Alles der weiblichen Sexuierung*.“³⁷⁹

Recalcati betont: Die sich zunehmend chronisch zeigenden Depressionen bei Frauen sind der Hypertrophie jenes einzigen Sinnes geschuldet: des Habens.³⁸⁰ Schon bei Marx war dies der einzige Sinn, der sich in der kapitalistischen Gesellschaft zu bilden vermag. In der Anorexie wird stattdessen der Körper zum Phallus gemacht, hier ist der Körper-Phallus Zentrum des Seins, das sich vorrangig in der Erbringung von Leistung zeigt. Das phallische Genießen ist nicht mehr „Genießen des Anderen“ (als Objekt). „Phallus-Sein“³⁸¹ in der Anorexie bedeutet Isolation auf sich selbst, auf den eigenen, entsexualisierten Körper. Sind die amourösen Bindungen im sozialen Feld als flüssige zu bezeichnen, so versucht die Anorektikerin einen Ausstieg über die tödliche Bindung an

risponde al discorso del capitalista, ovvero a quel discorso che eleva il fantasma maschile del possesso dell'oggetto di godimento a sistema.“

³⁷⁸ Vgl. Ebd., S.170.

³⁷⁹ Ebd., S.168. „L'oggetto trionfa sotto la forma del partner da consumare, ma in questa consumazione non c'è soddisfazione ma solo ripetizione della stessa insoddisfazione: la logica chiusa dell'accumulazione fallica si sostituisce a quella aperta del *non-tutto della sessuazione femminile*.“

³⁸⁰ Vgl. Ebd., S.170.

³⁸¹ Vgl. Ebd., S.171.

sich selbst, als Erstarrung des Körpers.³⁸² Der grundsätzlichen Prekarität und „Flüssigkeit“³⁸³, die aufgrund der weiblichen Sexuierung gegeben ist, versucht das anorektische Subjekt in einem Gesellschaftssystem, das sein Heilmittel selbst - die Bindung -verflüssigt, etwas Festes und Unzweifelhaftes entgegenzustellen, eine Macht, die Produkt der eigenen Herrschaft ist – den anorektischen Körper, der Unsicherheit und Möglichkeit des weiblich sexuierten Körpers „der“ Frau in der Entsexualisierung zum Verschwinden bringt.

In diesem Sinne sind Recalcati zufolge auch immer mehr weibliche Symptombilder von einer „Abwehr des Körpers“ gekennzeichnet. Recalcati beschreibt diese wie folgt:

„Übergänge zu Akten der Selbstverstümmelung, verschiedener Somatisierungen, Panikattacken oder bulimische Attacken, andere Formen der Abhängigkeiten (von Drogen, Alkohol), zwanghafter Gebrauch der Sexualität, wiederholte Schönheitsoperationen, Schnitte, Piercing, schmerzhaftes Depilieren, Misshandlung von Kindern bis zum Gattenmord, bis zu extremen Fällen von Selbstmord...“³⁸⁴

Es scheint als würde die Proletarisierung des Körpers hier in all ihrer Drastik hervortreten. Recalcati fasst diese Abstoßung des Körpers unter dem Titel „Klinik des weiblichen *acting out* des Körpers“.³⁸⁵ Ist die weibliche Sexuierung durch den Körper als erlebte Alterität (als Ort des Anderen, bzw. als das, was der Kontrolle entzogen ist) geprägt, so ist unter anderem eine Folge der Einpassung der weiblichen in die phallische, männliche Sexuierung genau diese „Abwehr des Körpers“ als Alterität. Denn die phallische Funktionsweise bietet keinen Platz für dieses „Andere“.³⁸⁶

Als Ablehnung der Kastration ist die „Abwehr des Körpers“ als sexuellem Körper, der immer von einer Differenz getragen ist, gerade dadurch charakterisiert, dass sich auch die weibliche Sexualität in einen Modus der fetischhaften Verdinglichung des Anderen einschreibt, im Hinblick auf ein Genießen, welches das Begehren umgeht.³⁸⁷

Dagegen wäre die weibliche Sexuierung und ihr Genießen genau durch diese eröffnende Unbestimmtheit zu bestimmen, wo sich die Frau nicht von dem Einen Signifikanten

³⁸² Vgl. Ebd., S.171.

³⁸³ Vgl. Ebd., S.171.

³⁸⁴ Ebd., S.171f. : „passaggi all’atto autolesivi, somatizzazioni varie, crisi di panico o crisi bulimiche, altre forme di dipendenze (da droghe, da alcol), usi compulsivi della sessualità, ripetute operazioni di chirurgia estetica, tagli, piercing, depilazione dolorose, maltrattamenti infantili o passaggi all’atto uxoricidi, sino a casi estremi di suicidio...“

³⁸⁵ Ebd., S.172.

³⁸⁶ Vgl. Ebd., S.172.

³⁸⁷ Vgl. Ebd., S.173.

repräsentiert sieht, der ihr Genießen prägt. Hier zeigt die Proletarisierung des weiblichen Körpers ihre drastischen Auswirkungen: Der potenzielle Reichtum des durch weibliche Sexuierung konstituierten Körpers, sein Leben und Ausgreifen in die Alterität, seine prinzipiell unbegrenzte Fähigkeit zur Ausdehnung und Berührung (denn mit den Stellen der Berührung lässt sich hier spielen) wird in der Homogenisierung auf ein phallisches Genießen begraben. Der Ausstieg aus diesem Dilemma, den viele Frauen wählen, ist die Einsamkeit.

Genau diesen Reichtum aber hatte auch Marx im Blick als er vom „reiche[n] Mensch[en]“³⁸⁸ und vom „reiche[n] *menschliche*[n] Bedürfnis“³⁸⁹ sprach. Die Einlösung dieses Reichtums findet Marx im „*andern* Menschen“³⁹⁰ als „Begehren des Anderen“, das heißt in einer Form des Begehrens, welche die Geburt des Menschen in Gemeinschaft einläutet.

³⁸⁸ Marx, PM, S.126.

³⁸⁹ Ebd. S.126.

³⁹⁰ Ebd. S.126.

7 SYNTHESIS

Wir sind ausgegangen von Phänomenen der Alltagswelt, die auf ein Kranken im Intersubjektiven hinweisen und haben die Frage nach einer möglichen anthropologischen Mutation des Begehrens damit in Zusammenhang gebracht. In einem abschließenden Blick auf die Thematik erscheint es angebracht, sich die Frage zu stellen, in welcher Weise marxistischer Materialismus als Philosophie des Körpers einerseits und eine psychoanalytische Behandlung der Wirkmechanismen des *Diskurses des Kapitalisten* andererseits diesen Phänomenen einen argumentativen Schlüssel an die Hand zu geben vermochten.

Als Klammer, die beide Teile der Arbeit zusammenhält, hat sich ein dem kapitalistischen Produktionssystem wie dem *Diskurs des Kapitalisten* eigener Typus der Macht gezeigt, der den Möglichkeitsraum von Welt und damit den je aktuellen Möglichkeitsraum des Körpers strukturell sabotiert. In beiden Teilen hat sich dieser beschränkte Möglichkeitsraum in erster Linie als Proletarisierung des Körpers gezeigt. Die Proletarisierung haben wir im Wirken eines Gesellschaftssystems erblickt, das den Körper strukturell seiner möglichen intersubjektiven Dimension des Begehrens beraubt und ihn damit auf eine bestimmte Form von Körperlichkeit reduziert. Was mit diesem Raub tendenziell verlustig geht, ist die Möglichkeit eines Lebens in Gemeinschaft.

Wir haben dialektische Materie im Anschluss an Hegel und mit Ernst Bloch als In-der-Möglichkeit-stehend interpretiert. Mit der Interpretation des Körpers in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* als stets anzueignendem Bezug von Subjekt und Objekt hat sich das In-der-Möglichkeit-stehen der Materie ebenso für das Subjekt gezeigt. Wir haben gesehen, dass sich der kapitalistische Produktionsmodus in erster Linie über den Entzug dieser Möglichkeit organisiert. Der freie Bezug von Subjekt und Objekt wird blockiert, die Aneignung der Welt wird dem Subjekt verunmöglicht, da sein Objekt ihm nur noch in der Ware zugänglich erscheint. Der zentrale Mechanismus dieser Spaltung ist die entfremdete Arbeit. Sie bricht den Bezug zwischen Selbst, Welt und Anderem auf und prekariert ihre mögliche Beziehung. In der Aufsprengung dieses Bezugs (Entfremdung als Proletarisierung des Körpers) liegt überhaupt erst die Ermöglichung eines kapitalistischen Produktionsprinzips. An den Toren zur bürgerlichen Gesellschaft liegt also Möglichkeit begraben. Sie hat den

Verzicht auf den in der Möglichkeit zur Gemeinschaft stehenden Körper zu ihrer Eintrittsbedingung gemacht. Es ist diese Entfremdung, die zwischen Subjekt, Welt und Anderem installiert wird, die wir als Proletarisierung des Körpers interpretiert haben. Die sich darin ereignende Reduktion hat sich als verhinderte Ausdehnung des Körpers in der Welt und als Unterbindung der Bezug schaffenden Berührung der beiden gezeigt. Wir haben gesehen, dass die Proletarisierung des Körpers damit auch eine Form von Weltentzug meint und somit immer auch die Prekarität des Anderen produziert. In einem ersten Teil konnte also gezeigt werden, dass die anthropologische Mutation des Begehrens, nach der gefragt wurde, sich in einem Entzug der je gegenwärtigen Möglichkeiten des Körpers zeigt.

Auch im zweiten Teil hat sich dieser Entzug als Beschränkung der Möglichkeiten des Körpers gezeigt, die im Begehren bestehen, das nur im und durch den Körper möglich ist. Es ist also wesentlich wie dieser Körper gesellschaftlich geschaffen wird, denn er ist der Möglichkeit in einem Bezug des Begehrens zu stehen Nährboden. Wir haben gesehen, wie der *Diskurs des Kapitalisten* eine „Maschine des Genießens“ anwirft, die das Subjekt auf eine Regression drängt, die sich als Ich-Ware Monade zeigt. Wir haben in Hinblick auf diese Regression auf das Genießen jenseits des Begehrens von einer Proletarisierung des Körpers gesprochen, die den Körper auf eine bestimmte Form der Körperlichkeit reduziert, die den Anderen ausschließt. Da die Ich-Ware Monade am besten genießt, wenn sie entsymbolisiert arbeitet, also die Sphäre des Symbolischen und der darin möglichen Berührung meidet, steht sie wesentlich intersubjektiver Bindung entgegen. Sowohl für das Genießen als auch für das Begehren hat sich der Bezug zum Objekt als wesentlich herausgestellt. Für die Dimension des „Begehrens als >Begehren des Anderen“³⁹¹ ist es zentral, dass nie an einem Objekt volle Erfüllung gefunden werden kann, dass das Objekt in einer Ent-Fernung verharren muss, um überhaupt eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu ermöglichen. Dagegen zeichnet sich das Genießen dadurch aus, dass es nicht nur Haben will, sondern seine Existenzweise im Haben besteht. Im Genießen wird das Objekt buchstäblich *besessen*, es wird fast zu einem Teil dieses „reinen“ Körpers des Genießens. Aber nicht wie bei Marx die Aneignungen der gegenständlichen Welt Teile des Körpers werden. Denn dieser angeeignete Körper steht in Gemeinschaft, die Objekte erscheinen „vermenschlicht“. Im Genießen aber wird der intersubjektive Bezug ausgespart. In der Ich-Ware Monade

³⁹¹ Recalcati, *Der Stein des Anstosses*, S.17.

bricht nicht nur Welt, sondern auch der Andere weg. Was der *Diskurs des Kapitalisten* also produziert, ist nicht nur die Proletarisierung des Körpers, sondern damit einhergehend immer auch die „Prekarität des Anderen“. Der *Diskurs des Kapitalisten* hat sich als umfassender Motor von Prekarisierung gezeigt. In erster Linie prekarisiert er Beziehungen. Er ist Zermalmer einer möglichen gemeinsamen Welt.

Den Angelpunkt dieser möglichen Welt, ja einer jeden Welt, ihren Ausgangspunkt und Anker erblicken wir im Körper. Wir haben vom „Körper als Ort des Anderen“ gesprochen und haben die Symptome des Hyperkapitalismus als „Abwehren des Körpers“ angezeigt. In der Anorexie haben wir einen Mechanismus gefunden, der den „Körper als Ort des Anderen“ zerstören will. Was ist daraus für den Bezug Körper-Welt zu schließen? Einerseits resultiert diese Abwehr aus einem Versuch den verdinglichenden Anderen abzuwehren, der den *Diskurs des Kapitalisten* prägt. Wir haben in der Anorexie in erster Linie den Versuch gesehen, die Berührung mit diesem Anderen zu vermeiden. Andererseits ist der Körper selbst proletarisiert. Er ist auf sein Genießen reduziert, auf die weltabgewandte Blase Brust-Mund also Ich-Ware. Als solcher ist der Körper nicht mehr der Ort, der Haut zur Berührung darbietet, wo erst in der Berührung eines Außen das Innen entstehen kann. Er ist nicht mehr Begegnungsort, sondern seines Begehrens entkleidet. Dabei ist es gerade das Begehren, fragile menschliche Instanz des wechselseitigen Bezugs, der fragilen Möglichkeit des Noch-Nicht, wie Bloch sagen würde, das einzig in eine Ethik zu münden vermag. Genau dieser „Ort“ des Körpers als Öffnung an und in die Welt wird proletarisiert. Der Körper wird zu einem sterilen Ort, einem Konsumtempel ähnlich, zu einer „Maschine des Genießens“. Marx würde sagen, dass genau der Bezug und hier *dieser* Bezug zum Objekt den Körper des Menschen ausmacht und ihn demgemäß erst schafft. Der Körper wird, anstatt Öffnung zu sein, zu einer saugenden Stelle am globalen Markt. Im Marxschen Sinne *ist* er diese monadische Einheit. Hierin sehen wir, Körper als Ort verstanden, den fundamentalen Verlust von Möglichkeit, der mit der Proletarisierung des Körpers einhergeht. Die Öffnung, die der Körper an die Welt und den Anderen darstellt, in der er sich selbst erst „vermenschlicht“, wird radikal verschlossen.

Ein System das die Menschen isoliert in ihrer einsamen Befriedigung am Objekt, das über das Aufsparen an Lebenskraft funktioniert, wie Marx sagen würde, ist auch eines, in dem das Geschlechterverhältnis, nach Marx zentraler Indikator und Maßstab einer fortschrittlichen Gesellschaft, aus dem Ruder läuft. In der psychoanalytischen Theorie

macht sich das im Überhandgewinnen der Formen der männlichen Sexuierung in der Gesamtgesellschaft bemerkbar – gegeben durch das äquivalente Funktionieren des *Diskurses des Kapitalisten* und der männlichen Sexuierung. In einem solchen Verhältnis werden massenhaft neue Formen der weiblichen Psychopathologie deutlich. Nach Marx ist das die Aussage darüber, wie eine Gesellschaft zu sich steht. Und sie ist für Marx auch Aussage darüber, was eine Gesellschaft für einen Umgang mit ihrem Körper gefunden hat. Und damit zugleich, materialistische Philosophie als Ethik des Körpers interpretiert, das Versagen einer möglichen Ethik, die noch am Horizont steht. Marx ist die Natur nicht genug. Der unmittelbare „Naturzusammenhang“ ist nicht die „Natur“ des Menschen. Marx kann der rein biologische Körper oder ein darauf reduzierter niemals die potentiell universelle Spanne des Leibes bezeichnen, zu welcher der Mensch im Verhältnis der Möglichkeit steht. Natur des Menschen liegt gerade in Geschichte, im Prozess, im Menschen. Die Globalisierung des Warensystems ist zur Realität geworden, doch jene des Körpers des Menschen, die darin angelegt ist, kann gar von Kinderschuhen noch nicht träumen. Diese Ausdehnung der Körper kann nur über eine lebendige Bearbeitung der Welt, den tätigen, allseitigen Bezug in der Welt werden, in einem Prozess, der Welt und Körper neu schaffen würde, in der äußerlichsten Berührung von Subjekt und Objekt, die das Innen schafft. Das Begehren des Menschen – sein Bedürfnis nach dem Anderen ist eben keine Mitgift, die uns ontologisch garantiert wird. Die Schaffung einer gemeinschaftlichen Welt, in der eine Ethik des Körpers zum Tragen kommt, ist uns nicht unmittelbar gegeben. So wie es im psychoanalytischen Sinne der Vermittlung des Symbolischen bedarf- also der Sprache, des Wortes, das per se als Wort immer schon an den Anderen gerichtet ist, sich immer schon in „Gemeinschaft“ bildet, so finden wir bei Marx die Notwendigkeit der freien Vergegenständlichung der Kräfte, der Tätigkeit. Und somit die Notwendigkeit zur Erschaffung einer Produktionsweise von Welt, welche die Bedeutsamkeit des Bezugs zum externen Körper berücksichtigt. Das rein naturhafte Bedürfnis legt unterwegs zum Begehren eine ganze Strecke Wegs zurück. Begehren entsteht nur, wenn der Körper nicht mit einem Objekt verwechselt wird, nicht zu einer Ware wird, sich nicht in der Welt zu seinen Objekten als Waren verhalten muss und damit zu sich selbst in ein Warenverhältnis tritt. Auch der Psychoanalyse gibt es erst im Symbolischen einen „menschlichen“ Bezug des Begehrens. Eine Gesellschaft, in der Leben im Konsum stattfindet, Subjekte zu Konsumenten und Begehren in Genießen gewandelt wird,

korrumpiert ihren eigenen Körper von Innen, reißt ihn entzwei und reduziert den menschlichen Körper auf ein bloßes Objekt. Was für Effekte das auf Körper-Psyché hat, haben wir ausführlich gesehen. Denn auch die Psyché liegt extern – und wirkt „intern“ auf ihren Körper.³⁹²

Sehen wir im Begehren, das sich nur in und durch einen freien Körper in der Welt halten kann, eine fundamentale Ethik gesetzt, so gilt es an der Bedeutung von gesellschaftlichen, sozialen Bindungen festzuhalten, den Mechanismen ihrer Auflösung entgegenzuarbeiten, ihre Prekarisierung zu verweigern. Es gilt, Prozesse in Gang zu setzen, die den Körper-Bezug, der zwischen Mensch und Welt besteht, nicht versteinern, nicht verdinglichen, sondern offen halten. Offen hin zum Gegenstand, offen in der Tätigkeit, dem Selbst, offen zwischen dem Selbst und der Welt und offen auf den Anderen hin. An dieser geschlossenen Offenheit, in der wir leben, ist die Notwendigkeit abzulesen, einen Bezug zur gegenständlichen Welt, zum Anderen und zu sich selbst zurückzuerarbeiten. Es gilt, die Möglichkeiten wieder auszugraben, die an den Toren zur bürgerlichen Welt zurückgelassen wurden. Es gilt, gesellschaftliche Organe auszubilden.

³⁹² Es sei erlaubt, hier assoziativ Jean-Luc Nancy, der sich über Freud äußert, zu zitieren: „Das faszinierendste und vielleicht (ohne übertreiben zu wollen) entscheidendste Wort Freuds findet sich in dieser posthum veröffentlichten Notiz: >**Psyché ist ausgedehnt, weiß nichts davon*.< Das heißt, daß die >Psyché< *Körper* ist, und daß es genau dies ist, was ihr entgeht“. Jean-Luc-Nancy, *Corpus*, Zürich-Berlin 2007, S.23

BIBLIOGRAPHIE

- Balibar, Étienne: *The philosophy of Marx*. New York: Verso 1995.
- Bauman, Zygmunt: *Leben als Konsum*. Hamburg: Hamburger Edition 2009.
- Bartolini, Stefano: *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*. Roma: Donzelli 2010.
- Bensaid, Daniel: *Marx l'intempestivo. Grandezze e miserie di un' avventura critica*. Roma: Alegre 2007.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1959.
- Bloch, Ernst: *Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969.
- Bloch, Ernst: *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1961.
- Bloch, Ernst: *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Boehme, Tim Caspar: *Ethik und Genießen. Kant und Lacan*. Wien: Turia + Kant 2005.
- Evans, Dylan: *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Wien: Turia + Kant 2002.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Frankfurt/M.: Fischer 2009.
- Freud, Sigmund: „Entwurf einer Psychologie“, in: ders.: *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Frankfurt/M.: Fischer 1999.
- Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“, in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd.13*. Frankfurt/M.: Fischer 1999.
- Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1963.
- Hock, Udo: *Das Unbewußte Denken. Wiederholung und Todestrieb*. Frankfurt/M.: Fischer 2000.
- Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt/New York: Campus 2005.
- Juranville, Alain: *Lacan und die Philosophie*. München: Boer 1990.
- Klossowski, Pierre: *Die lebende Münze*. Berlin: Kadmos 1998.

Lacan, Jacques: *Das Seminar. Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*. Weinheim: Quadriga 1996.

Lacan, Jacques: *Das Seminar. Buch X: Die Angst*. Wien: Turia + Kant 2010.

Lacan, Jacques: *Das Seminar. Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Olten: Walter 1978.

Lacan, Jacques: *The Seminar. Book XVII: The other side of psychoanalysis*. New York: Norton 2007.

Lacan, Jacques: *Il Seminario. Libro XVII: Il rovescio della psicoanalisi*. Torino: Einaudi 2001.

Lacan, Jacques: *Das Seminar. Buch XX: Encore*. Weinheim: Quadriga 1986.

Lacan, Jacques: „Del discorso psicoanalitico“, in: *Lacan in Italia*. Milano: La Salamandra 1978.

Lacan, Jacques: „Nota sull padre e l’universalismo“, in: *La psicoanalisi*, 33. Roma: Astrolabio 2003.

Lacan, Jacques: *Radiophonie, Television*. Weinheim: Quadriga 1988.

Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“, in: ders.: *Schriften I*. Weinheim: Quadriga 1991.

Lacan, Jacques: „La direzione della cura e i principi del suo potere“, in: *Scritti II*. Torino: Einaudi 1976.

Lacan, Jacques: „Die Bedeutung des Phallus“, in: ders.: *Schriften II*. Weinheim: Quadriga 1991.

Lacan, Jacques: *Schriften II*. Weinheim: Quadriga 1991.

Lacan, Jacques: „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten“, in: ders.: *Schriften II*. Weinheim: Quadriga 1991.

Lenin, W.I.: *Aus dem philosophischen Nachlaß*. Berlin: Dietz 1949.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner 1995.

Marcuse, Herbert: „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“, in: ders.: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.

Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Springe: zu Klampen 2004.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke Band 3*. Berlin: Dietz 1990.

Marx, Karl: „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.“, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke Band 23*. Berlin: Dietz 2005.

Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Das Kommunistische Manifest*. Hamburg: Argument 1999.

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Zürich/Berlin: diaphanes 2007.

Nancy, Jean-Luc: *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Zürich/Berlin: diaphanes 2003.

Pasolini, Pier Paolo: *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. Berlin: Wagenbach 2006.

Racalbuto, Agostino: „Il setting psicoanalitico e la persona dell’analista“, in: *Gli argonauti*, 99, 2003.

Recalcati, Massimo: *L’uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina 2010.

Recalcati, Massimo: *Der Stein des Anstosses. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips*. Wien: Turia + Kant 2000.

Reitter, Karl: *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2011.

Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Meiner 2010.

Winnicott, D.W.: *Gioco e realtà*. Roma: Armando 1972.

Zizek, Slavoj: *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Wien: Turia + Kant 1992.

Zizek, Slavoj: *Liebe deinen Nächsten? Nein danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*. Berlin: Volk und Welt 1999.

Webquellen:

De Fiore, Luciano: *Politica e sentimenti: Pasolini, Marx e la „rivoluzione antropologica*. <http://ilsognodiunacosa.wordpress.com/> (letzter Zugriff 12.03.2012).

Stiglitz Kommission: *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Zum Downloaden auf: <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/index.htm> (letzter Zugriff 12.03.2012).

Abriss

In der vorliegenden Arbeit wird der Frage nach einer möglichen anthropologischen Mutation des Begehrens nachgegangen, die sich ausgelöst durch einen bestimmten Produktionsmodus von Welt zeigt - dem kapitalistischen. Eine zentrale These der Arbeit ist, dass mit der kapitalistischen Produktion von Welt in erster Linie ein Entzug von Möglichkeit produziert wird. Mit einem Verständnis von dialektischer Materie, das diese vor allem als In-der-Möglichkeit-stehend sieht, wird dieser Entzug als Proletarisierung des Körpers interpretiert, der gerade die dem Körper mögliche Dimension des Begehrens proletarisiert und damit die Möglichkeit einer Welt in Gemeinschaft prekarisiert. In einem ersten Teil wird der Begriff des Körpers bei Karl Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* beleuchtet und als ein stets anzueignender Bezug zwischen Subjekt und Welt verstanden. Körper bei Marx steht in der Möglichkeit in der angeeigneten Produktion von Welt das „menschliche Bedürfnis“ zu produzieren, das ich als Begehren verstehe. Dieser Körper bildet gesellschaftliche Organe aus und vermag potenziell weltweit zu werden. In einem zweiten Teil wird diesem Entzug von Möglichkeit, der sich als Proletarisierung des Körpers zeigt, psychoanalytisch auf den Grund gegangen. Wie die kapitalistische Produktion bei Marx so ist Lacans *Diskurs des Kapitalisten* Motor der Proletarisierung des Körpers und damit der Prekarisierung einer gemeinsamen Welt. Im *Diskurs des Kapitalisten* zeigt sich dies in der Anwerfung einer „Maschine des Genießens“, die das Feld des Intersubjektiven aushöhlt, indem sie auf ein Genießen drängt, dass seine volle und einzige Befriedigung in der Weltabgewandtheit der Ware und nicht im Anderen findet. In einem letzten Teil wird der somit erzeugten Spur der Zerstörung mit einer Symptomatologie des Körpers nachgegangen, um die freigesetzten dramatisch (selbst-) zerstörerischen Kräfte zu beleuchten. Ich folge darin hauptsächlich dem noch nicht ins Deutsche übersetzten Werk *L'uomo senza inconscio* des italienischen Theoretikers und Psychoanalytikers Massimo Recalcati.

Abstract

The thesis deals with the question of a possible anthropological mutation of desire, which is caused by a certain way of production of the world – the capitalist one. A central hypothesis to the thesis is that the capitalist way of production produces primarily deprivation of potentiality. Understanding dialectic matter as potentiality, this deprivation shows as proletarianization of the body, which proletarianizes the body by depriving it's potentiality for desire. The proletarianization of the body indicates a precarization of a possible world in community. The first part of the thesis elaborates on the notion of the body in Karl Marx's *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. It is understood as relatedness of subject and the world, which is to be acquired. Body in Marx has the potential to produce the „human need“, which I read as desire, by acquisition of the external world. In a state of acquisition of the world the body shows the potentiality to form social organs and therefore to grow worldwide, to become global.

The second part elaborates on this deprivation of potentiality from a psychoanalytic point of view. Like the capitalist production in Marx, here the *discourse of the capitalist* presents itself as the engine of the proletarianization of the body and therefore as a precarization of a truly „global world“. The *discourse of the capitalist* starts a „machine of enjoyment/jouissance“ which tends to destroy the sphere of intersubjectivity by forcing into an enjoyment, that satisfies itself only and exclusively in the commodity, beyond the Other. The last part deals with the symptomatic trace of this development by elaborating on a symptomatology of the body. The aim is to reveal the destructive forces of the *discourse of the capitalist*. The work to which I refer mostly here is by the italian psychoanalyst Massimo Recalcati *L'uomo senza inconscio*, which is not yet translated into german.

LEBENS LAUF

Karin Nina Feichtinger, geboren am 28.11.1981 in Wien.

1988-2000 Besuch der Rudolf Steiner Schule Pötzleinsdorf.

2000 Abschluß der Steiner Schule mit der Jahresarbeit: *Camus, Sartre und der Existenzialismus* und einem Kurzfilm.

2001 Matura am Wiener Oberstufenrealgymnasium Anton Krieger Gasse 25.

2002-2004 Studium der Internationalen Entwicklung und der Medizin in Wien.

2005-2012 Studium der Philosophie in Wien.

2010-2011 Auslandsstudium in Rom an der Universität „La Sapienza“.

Dank an alle.

Besonders an Andi für viele Gespräche und Austausch. Allen KorrekturleserInnen und FreundInnen, Univ. Doz. Dr. Arno Böhler, der diese Arbeit betreut hat und nicht zuletzt meinen Eltern, die mich vor der (ökonomischen) Prekarität bewahrt haben.